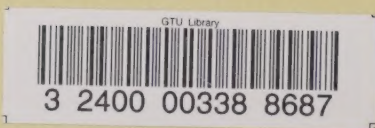


BT303.2 .G63 1925

GTU Storage

Goguel, Maurice, 1880-1955

Jesus de Nazareth : mythe o  
histoire?



*Dear Reader:*

*The paper in this book is*

extremely brittle.

*Please handle with care.*



GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
(510) 649-2500

LIBRARY USE ONLY

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

MURICE GOGUEL

# JÉSUS DE NAZARETH

*MYTHE OU HISTOIRE?*



PAYOT, PARIS





BERKELEY, CALIFORNIA





BT

383.2

G63

1925

*Premier Tirage Décembre 1924*

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays.

Copyright 1925, by Payot, Paris

D954.9  
G558

## PRÉFACE

*La question de l'historicité de Jésus est à l'ordre du jour. Elle vient d'être, à nouveau, posée avec éclat par M. P. L. Couchoud, dans un petit livre d'une belle tenue littéraire et d'une haute inspiration spirituelle (1).*

*Est-il vrai que la théorie des origines du christianisme esquissée dans cet essai soit, comme l'annonce le programme de la collection dans laquelle il a paru, « la synthèse des travaux récents sur le christianisme » et « la mise au point que chacun s'accorde à reconnaître indispensable » ? Pour qui connaît, même superficiellement, l'état actuel des études relatives aux origines chrétiennes, il est permis d'en douter. L'un des collaborateurs de M. Couchoud n'a-t-il pas écrit, dans le premier volume de sa collection : « Sans Jésus, l'histoire du christianisme me paraîtrait tout aussi inexplicable que celle de l'islam sans Mahomet ou du pythagorisme sans Pythagore » (2) ?*

*La loyauté intellectuelle de M. P. L. Couchoud, la sincérité et la vigueur de sa pensée, le loyal effort qu'il a fait pour pénétrer l'esprit du christianisme primitif méritent un plein respect, mais cet hommage que nous nous plaisons*

(1) P. L. COUCHOUD, *le mystère de Jésus, christianisme*, cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud, 3, Paris, 1924.

(2) ALBERT HOUTIN, *courte histoire du christianisme, christianisme*, cahiers... 1, Paris, 1924, p. 13, n. 2.



à lui rendre ne nous empêche pas de voir dans son livre la rêverie d'un poète plutôt que l'œuvre d'un historien.

Au cours des discussions qui ont eu lieu, l'hiver dernier, à l'Union pour la Vérité, des critiques lui ont été présentées, des faits ont été cités qui sont en contradiction avec sa thèse. Personne ne peut s'étonner que ces objections ne l'aient pas ébranlé, mais il est permis d'être surpris que, dans le volume qu'il vient de publier, il n'ait pas essayé d'y répondre.

Le problème de l'historicité de Jésus est une question de fait. C'est uniquement sur le terrain des faits et par les méthodes de l'histoire que nous essayerons de le résoudre pour déterminer si la critique moderne s'est, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, engagée dans une impasse et s'il lui faut faire son *mea culpa*, renoncer à voir en Jésus un personnage réel et entrer ainsi dans une autre voie que celle qu'ont suivie ou que suivent encore les Strauss, les Baur, les Renan, les Albert et Jean Réville, les Auguste Sabatier, les Harnack, les Lagrange, les Loisy et les Guignebert (1).

---

(1) Ne nous occupant ici que de la question de l'existence historique de Jésus nous laissons de côté le problème de l'influence que, d'après certains auteurs, les religions de l'Inde auraient exercée sur Jésus ou sur la tradition évangélique. Cf. R. SEYDEL, *Das Evangelium von Jesus in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, Leipzig, 1882, *Buddha und Christus*, Breslau, 1884, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*<sup>1</sup>, Weimar, 1897 ; G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Goettingen, 1904 ; CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909 ; H. HAAS, *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum*, Leipzig, 1922.

## CHAPITRE PREMIER

### LES THÉORIES DE NON-HISTORICITÉ

#### I

#### **Les théories de non-historicité jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle**

Bayle rapporte qu'un des plus grands érudits de la Renaissance, Laurentius Valla, dit un jour, au cours d'un banquet, à Antoine Panormita qui en fut scandalisé autant qu'épouvanté, qu'il avait, dans son carquois, des armes contre le Messie lui-même (1). Voulait-il par là émettre des doutes sur la manière dont la tradition présentait l'histoire évangélique ? Ou bien allait-il jusqu'à contester la réalité historique de la personne de Jésus ? C'est ce que la manière dont le propos est rapporté ne permet pas de décider.

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'autorité des évangiles n'était pas mise en doute. On se contentait de paraphraser, avec plus ou moins de liberté, les données de leurs récits. Aussi longtemps que protestants aussi bien que catholiques restèrent dominés par le principe de l'inspiration littérale de l'Écriture, il ne pouvait en être autrement.

(1) BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. Valla.



Le seul problème qui se posait était celui de l'arrangement et de la disposition des récits parallèles. Depuis le <sup>xvi</sup><sup>e</sup> jusqu'au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, d'Osiander à Griesbach, des trésors d'ingéniosité ont été déployés pour les coordonner de telle manière que, suivant les termes mêmes employés par Osiander (1), aucun mot d'aucun récit ne fût omis, que rien d'étranger ne fût ajouté, que l'ordre d'aucun évangile ne fût modifié (2).

Si l'harmonistique n'a pas encore été une véritable étude critique de la vie de Jésus, elle a, du moins, par la complexité et l'invraisemblance des hypothèses qu'elle était obligée d'envisager, contribué à montrer que le problème, tel qu'il était posé, restait insoluble et qu'il était, par conséquent, nécessaire de le porter sur un autre terrain.

C'est au cours du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle que ce transfert a été opéré. Cette révolution, dont les conséquences ne se sont dégagées que peu à peu, s'est faite, à peu près simultanément, en Angleterre sous l'influence des déistes, en France sous celle de Voltaire et des Encyclopédistes, en Allemagne sous celle de l'école des lumières (*Aufklärung*) à laquelle se rattachent Reimarus et Lessing (3).

Le premier essai scientifique sur la vie de Jésus est celui dont Lessing publia, de 1774 à 1778, sept fragments tirés d'un volumineux manuscrit laissé par Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). L'auteur s'était efforcé d'y justifier la religion naturelle en montrant que le christianisme ne reposait que sur une base fragile. Pour

(1) Dans le titre de son *Harmonie* publiée à Bâle en 1537.

(2) Sur l'harmonistique, voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 49 s.

(3) Sur ces débuts de la critique historique de la vie de Jésus voir ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*<sup>3</sup>, Tübingen, 1913, p. 13-26 et CH. GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, Paris, 1914, p. VII-XXI. Le rôle des déistes anglais et des philosophes français, complètement passé sous silence par Schweitzer, a été bien mis en lumière par Guignebert.



Reimarus, Jésus n'a jamais pensé à fonder une religion nouvelle. Sa prédication, exclusivement eschatologique et terrestre, n'avait en vue que sa manifestation comme Messie, fils de David. Jésus périt à Jérusalem alors qu'il tentait de se faire proclamer roi. Après sa mort, ses disciples imaginèrent l'idée d'un second avènement du Messie et d'une rédemption spirituelle par sa mort.

Le mérite de Reimarus est double. Il a, le premier, reconnu l'importance de l'eschatologie dans la pensée de Jésus et a essayé de découvrir un enchaînement naturel de causes et d'effets non seulement dans l'histoire de Jésus, mais encore dans celle du christianisme primitif.

Par la manière dont il présente la vie et l'enseignement de Jésus, Reimarus prétend saper à la base le christianisme traditionnel. Cette préoccupation introduit dans ses recherches un élément philosophique qui est de nature à les troubler autant que les préjugés dogmatiques reprochés par Reimarus à ses adversaires.

On peut en dire autant des rationalistes dont l'activité s'étend approximativement du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle jusque vers 1830. Éliminant tout élément surnaturel, ils veulent montrer en Jésus un maître de vertu dont l'enseignement concorde avec le leur. Tel est notamment le caractère des œuvres de Herder (1) et de Paulus (2). Ce dernier s'est particulièrement attaché à l'interprétation des miracles. Il y voit des faits réels mais entièrement naturels que les contemporains n'ont pas compris et auxquels ils ont attribué le caractère de prodiges. Si, par exemple, on a cru [que Jésus avait multiplié les

(1) HERDER, *Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien*, 1796 ; *Vom Gottessohn der Welt Heiland, nach Johannesevangelium*, Riga, 1797. Sur Herder, voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 34-37.

(2) PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828. Sur Paulus, voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 49-58.

pains c'est parce que, dans le désert où la foule l'avait suivi, il a donné, en distribuant les quelques pains dont il disposait, un exemple qu'ont suivi ceux de ses auditeurs qui avaient avec eux des provisions (1).

La conception rationaliste de la vie de Jésus ne diffère pas essentiellement de la conception supranaturaliste. Elle aussi se borne à enregistrer les faits racontés en combinant tant bien que mal les données synoptiques et les données johanniques, mais, au lieu de faire perpétuellement intervenir le miracle, les rationalistes déploient une extrême ingéniosité à donner des événements une interprétation naturelle.

L'œuvre des rationalistes [français du XVIII<sup>e</sup> siècle a un caractère moins systématique ; sa portée n'en est que plus grande. Elle ne repose pas sur un travail exécutif approfondi et n'aboutit pas à opposer aux vues traditionnelles une conception nouvelle de l'histoire du christianisme primitif. Sous la forme enveloppée et prudente qui lui était imposée, Voltaire signale le peu de valeur documentaire des évangiles « écrits par des gens qui n'étaient au fait de rien, pleins de contrariétés et d'impostures » (2), l'invraisemblance des prophéties eschatologiques contre lesquelles s'insurge le bon sens : « Que chacun s'interroge, écrit-il, qu'il voie si l'on peut pousser plus loin l'imposture et la bêtise du fanatisme » (3). Toute l'histoire de Jésus — seul un fanatique ou un sot fripon pourrait le nier — doit être examinée par les lu-

(1) Au rationalisme on peut rattacher les œuvres de BAHRDT, (*Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, 1784-1792) et de VENTURINI (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, 1800-1802), qui font de Jésus un agent de la secte essénienne. Sur ces auteurs voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 38-48.

(2) VOLTAIRE, *Examen important de Milord Bolingbroke*, éd. de Kehl, t. XXXIII, p. 44, 60. Cf. *Sermon des cinquante*, t. XXXII, p. 399-400 ; *Histoire de l'établissement du christianisme*, t. XXXV, p. 274, 293 s.

(3) VOLTAIRE, *Ex. de Mil. Bol.*, t. XXXIII, p. 68.

mières de la raison (1). Voltaire signale à mainte reprise, le silence des auteurs non-chrétiens sur l'histoire évangélique (2). Manifestement, la tradition chrétienne ne lui inspire aucune confiance. Il ne va pas cependant jusqu'à soutenir qu'elle ne corresponde à aucune réalité. Il sait que « quelques disciples de Bolingbroke, plus ingénieux qu'instruits » se sont autorisés des obscurités et des contradictions de la tradition évangélique pour nier l'existence de Jésus (3). Quant à lui, il écarte cette conclusion et il ne semble pas que ce soit uniquement par prudence, comme c'est parfois le cas, quand il veut exposer des opinions qu'il pourrait être dangereux de professer ouvertement. En effet, Voltaire donne ici, pour écarter les négations qu'il rapporte, des raisons de grand poids. Il cite des cas précis de généalogies forgées, d'histoires embellies et transfigurées et, quand à la disproportion qu'il paraît y avoir entre l'humilité de la personne de Jésus et l'importance du mouvement qu'il a déclanché, il rapporte le cas de Fox « cordonnier très ignorant, fondateur de la secte des Quakers ». « Il faut, conclut-il, en attendant la foi, se borner à tirer cette conclusion : il y eut un Juif obscur, de la lie du peuple, nommé Jésus, crucifié comme blasphémateur au temps de l'empereur Tibère, sans qu'on puisse savoir en quelle année » (4).

(1) VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, t. XXXIII, p. 271.

(2) VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, t. XXXIII, p. 272 ; *Sermon des cinquante*, t. XXXII, p. 401 ; *Histoire de l'établissement du christianisme*, t. XXXV, p. 274.

(3) VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, t. XXXIII, p. 273 s.

(4) VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, t. XXXIII, p. 279. Outre ce que nous avons cité, il faut lire l'*Essai sur les mœurs* (notamment le chapitre ix), t. XVI ; les *Homélies prononcées à Londres en 1765*, t. XXXII ; les *Conseils raisonnables à M. Bergier*, t. XXXIII ; les *Questions de Zapata*, t. XXXIII ; l'*Épître aux Romains*, t. XXXIII ; de nombreux articles du *Dictionnaire philosophique*, t. XXXVII-XLIII ; etc. Des idées de VOLTAIRE, on peut rapprocher celles de D'HOLBACH (*Système de la Nature*, Londres, 1770, sous le nom de Mirabeau ; *Le bon sens du curé Meslier*, Londres, 1772 ; etc.).



Voltaire n'a esquissé aucune histoire des origines du christianisme. Son effort pour placer l'étude des documents sur le terrain de la raison, nous dirions en termes modernes, de l'histoire, n'en est pas moins des plus remarquables. Par là, il a porté à la conception traditionnelle des coups décisifs.

Le caractère presque exclusivement négatif des remarques de Voltaire explique les conséquences extrêmes formulées à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Volney et par Dupuis.

Dans son ouvrage intitulé *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des Empires* (Paris, 1791, 1808), Volney imagine une vision qui se déroule dans les ruines de Palmyre. Les représentants des diverses religions expliquent, tour à tour, comment les prêtres ont trompé les hommes en inventant des dogmes qui obscurcissent la véritable religion, spirituelle par essence. Pour Volney, toute l'histoire évangélique représente un mythe astral (1).

Les idées de Dupuis (2) sont très proches de celles de Volney (3). Pour lui, les philosophes qui ont fait de Jésus un homme ne se sont pas moins gravement trompés que les théologiens qui avaient fait de lui un Dieu : Jésus est moins homme encore que Dieu, c'est, comme toutes les divinités que les hommes ont adorées, le soleil ; le christianisme est un mythe solaire. « Quand nous aurons fait voir, écrit Dupuis, que l'histoire prétendue d'un Dieu qui est né d'une vierge, au solstice d'hiver, qui ressuscite

(1) C'est sous l'influence de Volney que Napoléon I<sup>er</sup>, dans une conversation qu'il eut avec Wieland à Weimar, en 1808, aurait dit que c'était une grande question de savoir si Jésus avait existé (SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 445).

(2) DUPUIS, *L'origine de tous les cultes ou la Religion universelle* (3 vol. et un atlas), Paris, an III (1794) ; *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, an VII (1798). Ces deux ouvrages ont été maintes fois réimprimés.

(3) Ce serait à la suite d'une conversation avec Dupuis que Volney aurait conçu l'idée de son livre. (*Notice sur la vie et les ouvrages de Dupuis*, dans *Abrégé... Nouvelle édition*, Paris, 1830, p. xv).

à Pâques ou à l'équinoxe du printemps après être descendu aux enfers, d'un Dieu qui mène avec lui un cortège de douze apôtres, dont le chef a tous les attributs de Janus, d'un Dieu vainqueur du prince des ténèbres, qui fait passer les hommes dans l'empire de la lumière et qui répare les maux de la nature, n'est qu'une fable solaire..., il sera à peu près aussi indifférent d'examiner s'il y a eu un homme appelé Christ, qu'il l'est d'examiner si quelque prince s'est appelé Hercule, pourvu qu'il reste démontré que l'être consacré par un culte, sous le nom de Christ, est le soleil et que le merveilleux de la légende ou du poème a pour objet cet astre, car alors, il paraîtra prouvé que les Chrétiens ne sont que des adorateurs du soleil et que leurs prêtres ont la même religion que ceux du Pérou qu'ils ont fait égorger » (1).

L'année 1835 qui fut celle de la publication de la première *Vie de Jésus* de Strauss (2) est une date capitale pour l'histoire de la critique évangélique. Strauss aborde le problème avec un désintéressement dogmatique absolu qu'il doit à la philosophie de Hegel. La notion fondamentale de la religion, est, pour lui, celle de la *Gottmenschlichkeit* et il importe peu que cette idée ait été réalisée ou non comme phénomène. C'est l'idée qui compte et non l'histoire. Les premières relations évangéliques n'ont pas été, pour Strauss, rédigées à un point de vue historique. Elles ne rapportent pas les faits tels qu'ils se sont passés mais expriment certaines idées au

(1) DUPUIS, *Abrégé*, p. 251. On sait que les idées de Dupuis ont été spirituellement critiquées par J. B. PÈRÈS, bibliothécaire de la ville d'Agen, dans une curieuse brochure où il a appliqué la méthode de Dupuis à l'histoire de Napoléon : *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1838.

(2) STRAUSS, *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-36, 4<sup>e</sup> 1840. Trad. française par LITTRÉ (Paris, 1840). Cf. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864 (trad. française par A. NEFFTZER et CH. DOLLFUS, Paris, 1864). Sur Strauss voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 69 s. ; A. LÉVY, *David-Friedrich Strauss*, Paris, 1910 ; GUIGNEBERT, p. XXII s.

moyen d'images et de symboles ou plutôt, pour employer le terme précis dont se sert Strauss, de mythes. Ce qui importe dans la notion de mythe ce n'est pas l'idée d'irréalité mais celle d'expression symbolique d'une vérité supérieure. L'explication mythique paraît être à Strauss la synthèse qui résout l'antithèse de l'explication naturaliste et de l'explication supranaturaliste de la vie de Jésus.

La *Vie de Jésus* de Strauss contenait une autre nouveauté : c'est qu'elle posait, comme il ne l'avait jamais été auparavant, le problème des relations entre le quatrième évangile et les synoptiques. Tandis qu'on se bornait, avant Strauss, à combiner les données des quatre évangiles, Strauss estime que les deux traditions en présence sont inconciliables et résout le problème que pose leur coexistence dans un sens défavorable au quatrième évangile.

Le point faible de la construction de Strauss était qu'elle ne reposait pas sur une étude suffisamment creusée des sources. Cette lacune fut comblée à la fois par les travaux de F. C. Baur et de ses disciples et par ceux d'une série de critiques qui combattirent les thèses de l'école de Tübingue, tels que Weisse, Wilke, Reuss, Albert Réville, H. J. Holtzmann, Bernhard Weiss (1). Le résultat des discussions qui s'engagèrent sur la question évangélique fut une théorie dont les points essentiels sont qu'il y a, à la base de la littérature évangélique, deux sources principales : l'évangile de Marc soit sous sa forme actuelle, soit sous une forme un peu différente (le Proto-Marc) et un recueil de discours, les Logia (2), le quatrième évangile étant considéré par la plupart des critiques comme une forme secondaire de la tradition dominée par des

(1) Sur ces travaux voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 67 ss., II, p. 27 ss.

(2) Désignés généralement, en Angleterre et en Allemagne, par la lettre Q (*Quelle*). Nous les désignons par Δ.



idées dogmatiques et allégoriques. La *Vie de Jésus* qui serait l'aboutissement de ces travaux critiques n'a jamais été écrite, elle est comme impliquée dans l'œuvre de H.-J. Holtzmann (1).

A l'école de Baur se rattachent les travaux de Bruno Bauer (2) qui, dès 1841, prit position pour la priorité de l'évangile de Marc. Il expliquait les particularités des autres récits par ce qu'il appelait la puissance créatrice des évangélistes et montrait notamment le rôle joué dans l'évolution de la tradition par les préoccupations dogmatiques et théologiques. Mais il ne s'en tint pas là et soutint que les forces qui avaient déterminé la transformation de la tradition primitive expliquaient aussi la genèse du récit de Marc. Pour Bauer, l'évangéliste primitif est un créateur, son œuvre est le produit de la foi des premiers Chrétiens. Le christianisme est né, au début du <sup>1</sup><sup>e</sup> siècle, de la rencontre de différents courants de pensée originaires de Judée, de Grèce et de Rome. La personne de Jésus n'est qu'une fiction littéraire. Jésus est le produit, non le créateur du christianisme.

Bruno Bauer resta un isolé, ses idées n'eurent que très peu d'influence. Quand, plus tard, des idées analogues aux siennes furent reprises, soit par l'école radicale hollandaise, soit par certains mythologues modernes, ce ne fut pas sous son influence et ce n'est qu'après coup que les auteurs de certaines théories que l'on croyait nouvelles s'aperçurent qu'ils avaient eu en Bruno Bauer un précurseur.

La publication de la *Vie de Jésus* de Renan, en 1863,

(1) SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 124-140.

(2) BRUNO BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, 1840 ; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841-42 ; *Kritik der Evangelien*, Berlin, 1850-51 ; *Christus und die Cäsaren, Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Heidentum*, Berlin, 1877. Sur Bruno Bauer voir M. KEGEL, *Bruno Bauer und seine Theorie über die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1908 ; SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 141-161.

marque une date non moins importante que celle de la *Vie de Jésus* de Strauss dans l'histoire de la critique. Ce n'est pas que le livre fût très original. Toute sa substance, à peu près, est empruntée à la critique allemande, mais, bien que la *Vie de Jésus* de Strauss ait été traduite, celle de Renan fut la première œuvre française sur la question. Elle attira d'autant plus l'attention qu'elle s'adressait au grand public. Aussi produisit-elle une énorme sensation (1). Peu originale pour le fond, la *Vie de Jésus* de Renan est, au point de vue littéraire, une œuvre de tout premier ordre (2). Renan fait de Jésus une sorte de doux rêveur qui se promène au milieu de la campagne galiléenne, souriant à la vie et comme surpris du drame auquel il est mêlé. Quand il disparaît, la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité.

L'œuvre de Renan a été suivie, dans les quarante dernières années du xix<sup>e</sup> siècle, d'un grand nombre d'autres *Vies de Jésus* depuis Keim jusqu'à Oskar Holtzmann (3). Toutes s'efforcent de mettre en œuvre les résultats de la critique littéraire, souvent en combinant comme l'avait déjà fait Renan, les données du quatrième évangile et celles des synoptiques. Le point de vue sur les miracles

(1) On trouvera dans SCHWEITZER, (*Gesch.*, p. 647-651) une liste de 85 livres ou brochures parus en 1863-64 à propos du livre de Renan.

(2) Il y a cependant dans la *Vie de Jésus* des fautes de goût. « Il n'y a pas d'œuvre, écrit SCHWEITZER (*Gesch.*, p. 182), qui fourmille de tant de fautes de goût et de si graves que la *Vie de Jésus* de Renan. C'est de l'art chrétien dans le plus mauvais sens du mot. C'est un art de figures de cire. Le doux Jésus, les jolies Maries, les délicates galiléennes qui forment le cortège du charmant charpentier ont été pris aux vitrines d'un magasin de la place Saint-Sulpice ». Voir aussi dans la *Revue de Paris* du 15 novembre 1920, p. 271 s., un jugement de MARCEL PROUST sur le style de la *Vie de Jésus*, qui est qualifiée d'« espèce de Belle Hélène du christianisme ». De son côté MARIE LENÉRU (*Journal, Revue de France*, 1<sup>er</sup> juillet, 1921, p. 61), s'exprime ainsi : « Ce ton a l'abondance ecclésiastique, le débit facile et fleuri d'un curé beau diseur et un peu fat ».

(3) SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 193-221.

varie, mais, dans presque toutes, on trouve des essais d'explication psychologique de la messianité de Jésus et de la manière dont il l'a dissimulée au peuple et révélée à ses disciples. L'effort principal porte sur l'explication de la scène de Césarée de Philippe (*Mc.*, 8, 27-33 *et par.*). Dans beaucoup de ces *Vies de Jésus* on s'attache à diminuer l'importance de l'élément eschatologique, avec la préoccupation, plus ou moins consciente, de découvrir un Christ qui ne soit pas trop étranger à l'homme moderne et qui soit un représentant idéal de la religion vraie, telle que la conçoit le protestantisme libéral.

Aux environs de 1890, s'ouvre une nouvelle période dans l'histoire des *Vies de Jésus*. La discussion porte principalement sur la conscience messianique et sur l'eschatologie, deux questions qui sont étroitement solidaires l'une de l'autre.

Déjà Reimarus avait mis l'accent sur les vues eschatologiques de Jésus et Strauss leur avait fait une place importante. Mais, d'une manière générale, ils n'avaient guère été suivis et l'on s'était efforcé de donner des déclarations eschatologiques de Jésus une interprétation qui les éliminait en les spiritualisant (1).

L'attention fut ramenée sur le problème eschatologique par le progrès des études sur la religion du monde antique et sur le judaïsme contemporain de Jésus dans lequel les idées eschatologiques occupent une place centrale, et aussi par le succès de l'école de Ritschl qui attribua une importance capitale à la notion d'Église, plus ou moins explicitement identifiée à l'idée du Royaume de Dieu prêché par Jésus. L'examen de la base biblique de cette doctrine amena Johannes Weiss, disciple et gendre de Ritschl, à formuler des conclusions d'une grande

(1) Parfois elles avaient été simplement déclarées inauthentiques, notamment par COLANI, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864.

portée dans une étude capitale sur *la prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu* (1). Pour lui Jésus a prêché un Royaume de Dieu nettement et exclusivement eschatologique, il s'est considéré lui-même comme le Roi de ce Royaume, c'est-à-dire comme le Messie. La thèse de Weiss a été reprise et poussée jusqu'à ses dernières conséquences par Albert Schweitzer (2).

Si l'exégèse de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a mis en lumière l'importance de l'élément eschatologique et messianique dans le christianisme primitif, l'accord cependant était loin d'être complet sur l'interprétation des faits constatés. Tout un groupe de savants contestait que la notion de la messianité de Jésus fût un élément primitif du christianisme. Cette conception a été formulée par William Wrede dans un livre très pénétrant sur l'évangile de Marc (3). Pour lui, la plus ancienne tradition évangélique souffre d'une contradiction fondamentale. Elle présente comme messianique une histoire qui, en réalité, n'a pas été messianique. La contradiction est couverte et résolue — imparfaitement, il est vrai — par la théorie du secret observé et imposé par Jésus. Wrede s'attache à montrer que le secret messianique ne doit pas être interprété comme une sorte de procédé pédagogique employé par Jésus pour empêcher ses partisans de se lancer dans un mouvement de messianisme politique qu'il n'aurait pu approuver et dont la direction lui aurait échappé. Il voit dans le secret messianique un procédé littéraire grâce auquel ont été projetées

(1) JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingen, 1892, 2 1900.

(2) A. SCHWEITZER, *Das Leidens- und Messiasgeheimniss*, Tübingen, Leipzig, 1901 ; *Gesch.*, p. 390-443 ; *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tübingen, 1913.

(3) W. WREDE, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, Goettingen, 1901 ; *Paulus*, Halle a. S., 1904.



dans l'histoire évangélique les conceptions et les croyances de la communauté chrétienne.

Cette théorie a été discutée dans les multiples études consacrées au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle à la question des rapports entre Paul et Jésus (1). Le problème débattu est celui-ci : Qui est le véritable fondateur du christianisme ? Est-ce Jésus lui-même ou bien ne serait-ce pas l'apôtre Paul qui aurait introduit dans l'Église des notions de messianité et de rédemption étrangères à la pensée de Jésus et à la foi de ses premiers disciples ?

Les théories de Wrede n'allaient pas, sans doute, jusqu'à nier la réalité historique de la personne de Jésus ; elles aboutissaient cependant à la rendre pratiquement inutile et à réduire son rôle à celui de cause occasionnelle du développement du christianisme (2). De l'idée d'un Jésus n'ayant été, si l'on peut ainsi parler, que le prétexte de la naissance du christianisme à la thèse de la non-historicité de sa personne, il n'y a qu'une nuance. Nous sommes ainsi amené à exposer les formes modernes de la conception mythique exposée autrefois par Volney, Dupuis et Bruno Bauer.

Dans les vingt dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, elle n'est guère représentée que par l'ouvrage anonyme publié à Londres en 1887 sous le titre de *Antiqua Mater* et par quelques critiques de l'école radicale hollandaise (3),

(1) Sur cette littérature voir SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911, p. 119-140.

(2) Tel paraît être le point de vue auquel aboutit M. Loisy. Sous l'influence de l'école sociologique plusieurs critiques insistent, dans ces dernières années, sur le rôle de la communauté et spécialement du culte dans le développement du christianisme et de la tradition évangélique. Nous citerons comme caractéristique de cette tendance l'ouvrage de BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Goettingen, 1922. Voir les réflexions que nous avons présentées à ce sujet dans *R. H. P.*, 1924, p. 94-96.

(3) Sur cette école voir le livre un peu partial de G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iéna, 1912.

laquelle s'est cependant, en général, occupée de l'apôtre Paul et de ses épîtres plus que de Jésus et des évangiles. Pierson, Matthes, Naber, Van Loon, pendant un temps Loman, se sont prononcés contre l'historicité de Jésus. Les raisons qui leur ont dicté leurs conclusions sont principalement d'ordre négatif. Ces auteurs font valoir l'incertitude de la tradition évangélique, l'absence de tout témoignage extérieur, et pensent justifier ainsi, non seulement le scepticisme quant à la possibilité d'aboutir à une conception positive de la vie de Jésus, mais aussi la négation même de son existence. Le fait qu'ils ont négligé de donner, du point de vue auquel ils se plaçaient, une explication cohérente des origines du christianisme et de la formation de la tradition évangélique explique le peu d'influence que leurs théories ont exercé.

## II

### Les théories de non-historicité au XX<sup>e</sup> siècle

Qu'il y ait eu, dans l'indifférence avec laquelle les théories de l'école hollandaise ont été accueillies, autre chose qu'une conspiration du silence, c'est ce que prouve l'ampleur qu'a prise la discussion sur l'historicité de Jésus depuis le début de xx<sup>e</sup> siècle.

Pour J. M. Robertson (1), les religions se développent suivant une loi régulière produisant constamment de

(1) ROBERTSON, *Christianity and Mythology*, London, 1900, 2<sup>e</sup> 1910 ; *A short History of Christianity*, London, 1902 ; *Pagan Christs, Studies in comparative Theology*, London, 1902, 2<sup>e</sup> 1911 ; *The Jesus Problem a Restatement of the Myth Theory*, London, 1917. Sur Robertson voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 458 s. GUIGNEBERT, p. 88 s. Des idées de Robertson on peut rapprocher les théories astrales développées par A. NIEMOJEWSKI (*Gott Jesu im Lichte*

nouveaux dieux qui viennent se substituer ou s'adjoindre aux anciens, parfois en étant présentés comme leurs fils. Le monothéisme juif a ainsi donné naissance au culte du Messie. L'adoration de Jésus n'est que la réapparition d'une vieille religion qui avait existé en Israël alors qu'Abraham, Isaac, Moïse, Josué, étaient encore des divinités. Parmi ces cultes, le plus important fut celui de Josué, divinité solaire d'Ephraïm, adoré sous les symboles de l'Agneau et du Bélier. Ce dieu Josué n'est pas sans contact avec l'Adonis syrien et le Tammouz babylonien. Le nouveau culte de Jésus-Josué s'est surtout développé à partir de la destruction du Temple. Il a créé toute une tradition légendaire dont les principaux éléments ont un caractère nettement mythique. Il est possible cependant que, dans ces développements, aient été intégrés certains souvenirs historiques relatifs notamment à Jean-Baptiste et à un certain Jésus Ben-Pandera mis à mort sous Alexandre Jannée (106-79 av. J. C.).

Albert Kalthoff (1) voit dans le christianisme un phénomène social. La religion nouvelle est née quand les masses du prolétariat opprimé dans le monde romain se sont trouvées en contact avec les espérances messianiques juives. L'idéal communiste a joué un rôle capital dans la genèse de la religion nouvelle. L'histoire de Jésus n'est que celle de l'idée du Christ, elle reflète le développement de la communauté.

*fremder und eigener Forschung*, München, 1910 ; *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*, Iéna, 1910) et par C. P. FUHRMANN, (*Der Astralmythus vom Christus*, 1912). L'idée d'un culte préchrétien de Jésus-Josué est aussi admise par BOLLAND, *De evangelische Jozua*, Leiden, 1907 ; *Het Evangelien*, Leiden, 1909, 1910. Cf. aussi W. ERBT, *Von Jerusalem nach Rom. Untersuchungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellung des Urchristentums*, Leipzig, 1912.

(1) KALTHOFF, *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig, 1902, 1903 ; *Die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1904 ; *Was wissen wir von Jesus ?* Berlin, 1904. Sur Kalthoff, voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 345 s. ; GUIGNEBERT, p. 78 s.

Jensen (1) admet qu'il peut y avoir un élément historique à la base de la tradition évangélique, mais ce fait est sans portée. Quelle qu'ait été l'histoire de l'homme Jésus, le Christ de la foi est né de la transformation du mythe babylonien de Gilgamesch. Comme Jésus, Gilgamesch est un personnage, en partie divin, en partie humain ; son histoire, à laquelle Jensen reconnaît un caractère astral, est celle de la recherche de l'immortalité (2).

William Benjamin Smith (3), professeur de mathématiques à la Nouvelle Orléans, part d'une triple observation. Il n'est pas concevable qu'une simple personnalité ait déclenché un mouvement religieux aussi important que le christianisme. En second lieu, il n'y a chez l'apôtre Paul et chez les premiers apologistes chrétiens que peu d'allusions à l'activité publique de Jésus. Enfin un homme n'aurait pas pu être aussi facilement divinisé que le pensent les théologiens modernes. Par là, Smith est amené à admettre l'idée d'un Jésus divin préchrétien. C'est lui qu'adorait la secte des gnostiques naasséens connue par Hippolyte et la secte juive des Nazaréens ou Nazoréens connue par Épiphane (4). Le nom de cette secte ne vient pas du village de Nazareth,

(1) P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, I, Strassburg, 1906 ; *Moses, Jesus, Paulus, Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologie, ein Appel an die Laien*, Frankfurt a. M., 1906, 21909 ; *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt ?* Frankfurt a. M., 1910. Sur Jensen voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 466 ; GUIGNEBERT, p. 85 s.

(2) H. ZIMMERN (*Zum Streit um den Christusmythe, Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt*, Berlin, 1910) admet outre l'influence de l'épopée de Gilgamesch celle des cultes de Marduk, de Mithra et de Tammouz.

(3) W. B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906, 2Iéna, 1911 ; *Ecce Deus, Die vorchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus*, Iéna, 1911 ; *The pre-Christian Jesus*, *Am. Journ. of theology*, 1911, p. 259 s. Aux idées de Smith se rattachent celles de G. T. SADLER, *Behind the New Testament*, London, 1921.

(4) Voir plus loin p. 62 s.



dont l'existence serait fort douteuse. On y trouve la racine *NSR* qui exprime l'idée de protection et de salut. A l'appui de sa théorie d'un Jésus préchrétien, Smith cite une série d'autres preuves telle que la conjuration « par le dieu des Hébreux, Jésus » (κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ) du papyrus magique de Paris, lequel, il est vrai, ne date que du IV<sup>e</sup> siècle après J. C., ou encore le cas d'Apollos et des disciples de Jean-Baptiste à Éphèse (*Actes*, 18, 24-28 ; 19, 1-7) lesquels connaissent « ce qui concerne Jésus » avant d'avoir été en contact avec Paul. Le magicien Elymas, surnommé Bar-Jésus, (*Actes*, 13,6-12) et Simon (*Actes*, 8, 9-13) ont été des adorateurs de ce Jésus préchrétien. Son nom, forme grécisée du nom de Josué, signifie délivrance, il est aussi apparenté avec la racine du verbe grec qui signifie guérir (ἰσχύμαι). L'histoire de Jésus a été créée par les adorateurs du Jésus préchrétien, elle exprime l'histoire de la première communauté.

Les théories de B. W. Smith furent accueillies avec enthousiasme par Arthur Drews (1) qui, dans un ouvrage de philosophie religieuse publié en 1906, avait soutenu que le culte de Jésus était un reste de fétichisme dont il était nécessaire de purger la religion. Le système de Smith lui parut de nature à opérer la réforme religieuse qu'il souhaitait. Il admit donc la théorie d'un Jésus préchrétien en la combinant avec un système astral et en ajoutant au tout quelques considérations de son cru, notamment un rapprochement, au moins imprévu, entre le Christ, agneau de Dieu (*agnus dei*) et l'Agni védique.

Les théories dont nous venons de résumer les plus

(1) A. DREWS, *Die Christus-mythe*, Iéna, 1909, \*1910, 2 Teil, Iéna, 1911; *Die Petruslegende*, Frankfurt a. M., 1910; *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*, Iéna, 1921; *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Iéna, 1924. Sur Drews, voir SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 483 s. GUIGNEBERT, p. 107 s., K. STAAL, *Wege zur « Christus-mythe » von A. Drews*, *Biblica*, 1924, p. 26-33.

caractéristiques ont fait en Allemagne, dans les premières années du <sup>xx</sup>e siècle, l'objet d'une intense propagande. La controverse ne s'est pas poursuivie seulement dans des ouvrages scientifiques, mais dans une foule de brochures destinées au grand public, dans des conférences populaires, parfois contradictoires, auxquelles assistaient d'immenses auditoires (1). Les thèses négatives suscitèrent une multitude de réponses (2).

En France, si l'on néglige quelques polémistes dont l'œuvre est plus proche du roman historique que de l'histoire (3), la thèse de la non-historicité a été défendue,

(1) Voir en particulier les conférences contradictoires de Berlin en 1910, publiées par les soins de l'union moniste allemande et traduites en français, par A. LIPMAN, *Jésus a-t-il existé ?* <sup>2</sup>Paris, 1912.

(2) De toute cette littérature nous citerons seulement : BOUSSET, *Was wissen wir von Jesus ?* Halle a. S., 1904 ; L. C. FILLION, *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, Paris, 1909 ; JÜLICHER, *Hat Jesus gelebt ?* Marburg, 1910 ; H. VON SODEN, *Hat Jesus gelebt ?* Berlin, 1910 ; WEINEL, *Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt*, Tübingen, 1910 ; JOH. WEISS, *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte ?* Tübingen, 1910 ; DUNKMANN, *Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ*, Leipzig, 1910 ; S. J. CASE, *The Historicity of Jesus*, Chicago, 1912 ; GUIGNEBERT, *Le problème de Jésus*, Paris, 1914. La méthode employée par Pères contre Dupuis (Voir p. 15, n. 1), a été reprise contre les mythologues modernes par J. NAUMANN, *Die Bismarcksmythe, Die Hilfe*, 6 mars 1910, et par un anonyme, *Beweis dass Doktor Martin Luther nie existiert hat, Christliche Welt*, 14 avril 1910.

(3) Le plus fécond de ces auteurs est ARTHUR HEULHARD, *Le mensonge chrétien (Jésus-Christ n'a pas existé)*, Paris, 1908-1910, 11 vol. ; *Le mensonge chrétien : La vérité : Barabbas. Le mensonge : Jésus*, édition réduite en un volume, Paris, 1913 ; *Tu es Petrus, l'histoire et la légende*, Paris, 1914, Heulhard résume sa théorie dans les deux thèses suivantes (*Le Mensonge chrétien*, éd. réd., p. I) : « 1<sup>o</sup> C'est le juif connu sous le nom de Jean le Baptiseur qui se disait Christet Bar-Abba (fils du père) et il n'a nullement été décapité ; 2<sup>o</sup> C'est ce Barabbas qui, condamné par la justice de son pays, pour crimes publics, tels que trahison, assassinat et vol, a été crucifié au Gol-Golta par Pilate. Les évangiles sont une mystification combinée plus de cent ans après l'exécution de ce scélérat. C'est Barabbas que l'Église fait adorer sous le nom de Jésus, personnage fictif substitué par les évangélistes au crucifié réel et par eux fabriqué pour donner les couleurs de l'innocence à l'individu dont ils exploitaient la lucrative invention, la rémission des péchés par le baptême. »

avec quelques réserves, par M. Salomon Reinach et dans toute son intégrité par M. Couchoud et par M. Stahl.

M. Salomon Reinach (1) ne se prononce pas formellement pour la thèse négative à cause du témoignage des épîtres pauliniennes qui ne lui paraissent pas pouvoir être considérées comme inauthentiques. Mais, tout en admettant que Jésus a vécu, M. Reinach insiste sur trois objections à l'historicité de la passion. La première est tirée du silence des auteurs non-chrétiens, notamment de l'absence d'un rapport de Ponce Pilate à Tibère sur la condamnation et l'exécution du Nazaréen. Le second argument est que l'histoire de la passion réalise diverses prophéties, notamment celle du verset 17 du *Psaume 22*.

Une dernière raison est tirée de l'existence de l'hérésie docète, c'est-à-dire de l'opinion qui réduisait la vie historique et humaine de Jésus à une simple apparence.

Un effort très intéressant a été fait par M. P. L. Couchoud (2) pour rapporter le témoignage paulinien à un

(1) SALOMON REINACH, *Orpheus*, Paris, 1909; *Le verset 17 du Psaume XXII*, C. M. R., II, p. 437-442; *A propos de la curiosité de Tibère*, C. M. R., III, p. 16-23; *Bossuet et l'argument des prophéties*, C. M. R., IV, p. 174-180; *Simon de Cyrène*, id., p. 181-188; *Une source biblique du docétisme*, id., p. 189-206.

(2) P. L. COUCHOUD, *L'Énigme de Jésus*, *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> mars 1923, p. 344-406; (tirage à part, Paris, 1923, traduction anglaise : *The Enigma of Jesus with Introduction by J. G. FRAZER, translated by Mrs. G. WHALE*, 1924); *Le Mystère de Jésus*, *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> mars 1924, p. 335-358; *le mystère de Jésus (christianisme, cahiers publiés sous la direction de P. L. COUCHOUD, n° 3)*, Paris, 1924. Le premier article de M. Couchoud a été discuté par nous : *A propos de l'énigme de Jésus*, *M. d. F.*, 1<sup>er</sup> juin 1923, p. 389-404, et par le R. P. de GRANDMAISON, *Jésus dans l'histoire*, *M. d. F.*, 15 août 1923, p. 22-48. Sous prétexte qu'il n'était pas une revue d'histoire religieuse le *Mercure de France* a refusé d'insérer un article dans lequel nous discutons le second article de M. Couchoud. D'autre part, M. Couchoud a exposé ses théories dans une série des entretiens de *l'Union pour la Vérité* (janvier-avril 1924). Nous y avons présenté les objections qu'elles nous paraissent appeler et dont on trouvera le développement dans le présent volume. Cette discussion doit être publiée dans le *Bulletin de l'Union pour la Vérité*.



Christ purement idéal et éliminer ainsi la difficulté qui empêchait M. Salomon Reinach de conclure formellement à la non-historicité de Jésus. M. Couchoud se distingue essentiellement des mythologues en ce qu'il ne veut pas faire de Jésus un être mythique, mais un être spirituel et, de fait, il y a chez lui une intelligence de la valeur spirituelle du christianisme et de l'influence religieuse exercée par la foi en Jésus qui le différencie profondément des théoriciens tels que Drews, Smith ou Roberston.

Pour M. Couchoud, la manière dont les historiens, depuis Renan jusqu'à Loisy, essayent de se représenter l'histoire de Jésus et la genèse du christianisme se heurte à deux difficultés principales. La première est qu'il serait inconcevable qu'en moins d'une génération un homme ait été divinisé, et cela sur le terrain du monothéisme juif. La seconde est que Jésus est historiquement insaisissable. Le témoignage de Josèphe est un faux avéré. Le Talmud ne contient rien sur Jésus qui ne provienne de la tradition chrétienne. Des trois plus anciens témoignages païens, il en est un, celui de Suétone, qui pourrait se rapporter à un agitateur juif inconnu du nom de Chrestos. Les deux autres, ceux de Pline et de Tacite, établissent seulement l'existence d'un mouvement chrétien, mais ne donnent sur ses origines que des renseignements empruntés aux Chrétiens eux-mêmes.

Quant aux évangiles, M. Couchoud fait remarquer que ce ne sont pas des histoires, mais des exposés de la bonne nouvelle, c'est-à-dire des écrits essentiellement mystiques. Ils ont deux sources : les Écritures inspirées et les visions. L'évangile de Marc, le plus ancien, est l'apocalypse d'un homme qui manquait d'envolée ; c'est une création de l'exégèse imaginative, non un document d'histoire. C'est un commentaire libre et fabulé des textes bibliques et des souvenirs spirituels où se fondait la foi chrétienne.

A un tel livre il ne faut pas demander l'humble et banale information historique.

Par delà les évangiles, il faut remonter jusqu'à la plus ancienne forme de la foi chrétienne, celle que nous font connaître les épîtres de Paul. Le christianisme de Paul n'est ni la déification, ni le culte d'un homme. Son Christ n'est qu'une nouvelle forme du vieux Dieu d'Israël, Yahvé en Messie. Quand, après la ruine de Jérusalem, des masses nombreuses entrèrent dans l'Église, il se produisit dans la foi chrétienne une sorte de transposition. Le mystère de Jésus se fixa en récit et passa de l'état lyrique à l'état narratif. L'épopée ineffable de Paul devint une légende artificielle. L'invention hardie des prédicateurs populaires fit son chemin ; mais cette forme secondaire du christianisme n'a fait que dissimuler la véritable nature de l'Évangile. En réalité Jésus n'est pas un homme progressivement divinisé, c'est un Dieu progressivement humanisé. Ce n'est pas un fondateur de religion mais un Dieu nouveau.

Dans son article de 1924, après être revenu sur le caractère très particulier du problème de Jésus, M. Couchoud s'est attaché à préciser sa théorie. « A l'origine du christianisme il y a, si j'ai raison, écrit-il, non une biographie individuelle, mais une expérience mystique collective, appuyant une histoire divine mystiquement révélée » (1). A l'origine, Jésus n'a pas été un homme, mais un Esprit qui se manifestait. On a cru à cet Esprit à cause de ses manifestations et parce qu'on pensait découvrir son existence et lire son histoire dans Isaïe et dans les Psalmes. Et M. Couchoud s'attache à démontrer que c'est bien à un être spirituel que se rapporte le témoignage paulinien. Quant à l'origine de la tradition des paroles de Jésus, les épîtres de Paul permettraient de la saisir sur

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 117.

le vif. C'est du Seigneur, Paul le dit expressément, qu'il tient le récit qu'il donne du dernier repas de Jésus.

Exégèse de textes prophétiques, visions et révélations, projection dans le passé et attribution à Jésus de faits de l'histoire apostolique dans lesquels on avait reconnu l'action de l'Esprit, et, enfin, influence du culte: telles sont les sources dont a jailli toute la tradition évangélique.

Jésus aurait donc été, à l'origine, le dieu d'un mystère. Au temps de Paul, ni le dieu, ni le mystère ne sont encore historisés. Ils le seront dans la période qui suivra l'âge créateur, lorsque l'on ne sera plus en état de comprendre la haute spiritualité qui avait animé la foi primitive et qu'on transportera sur la terre le drame céleste dont avait vécu le christianisme de la première génération.

Les deux articles publiés par M. Couchoud dans le *Mercure de France* ont été reproduits, presque textuellement, sous le titre de « *le mystère de Jésus* » dans le troisième volume de la collection « *christianisme* » publiée sous sa direction. Des objections qui lui avaient été présentées soit dans le *Mercure de France* par le R. P. de Grandmaison ou par nous-même, soit au cours des entretiens de l'*Union pour la Vérité*, M. P. L. Couchoud n'a tenu aucun compte ; elles ne l'ont déterminé à modifier sur aucun point ses conceptions ; il n'a même pas jugé à propos de dire en quoi elles ne lui paraissaient pas fondées. Il s'est borné à ajouter à ses précédents exposés trois chapitres. Dans le premier, il essaye de montrer que l'étude de l'Apocalypse et des épîtres non-pauliniennes du Nouveau Testament confirme les conclusions auxquelles l'avait conduit l'examen des épîtres pauliniennes. Dans le second, il revient sur ce qu'il avait déjà dit de la formation de la tradition évangélique ; enfin, dans le dernier, il résume les conclusions de ses recherches.

Nous signalerons encore une étude originale mais très



paradoxe de M. R. Stahl qui porte un titre un peu énigmatique : « *Le document 70* » (1). Ce « document 70 » est le fragment d'apocalypse juive que Wellhausen a dégagé de l'analyse du *chapitre* 12 de l'Apocalypse johannique. On y trouve l'idée d'un Messie enlevé au ciel immédiatement après sa naissance. Alors que Wellhausen voyait dans cette apocalypse de 70 un fragment juif utilisé par l'auteur chrétien de notre Apocalypse, M. Stahl croit pouvoir y reconnaître le document chrétien le plus ancien, on pourrait presque dire l'acte de naissance du christianisme. Le Messie apocalyptique dont il est question aurait été d'abord concrétisé, d'une manière symbolique, dans le quatrième évangile, puis, plus matériellement, dans les synoptiques qui seraient plus jeunes que l'évangile de Jean. Les lettres de Paul seraient toutes inauthentiques. Paul cependant ne serait pas une figure entièrement fictive, mais le personnage réel, dont une image quelque peu altérée a été conservée dans le livre des Actes, aurait été seulement un missionnaire pharisien qui aurait eu des démêlés avec les sadducéens au sujet de la résurrection des morts. M. Stahl a essayé de donner un schéma du développement du christianisme tel qu'il se le représente. On pourrait le résumer dans la série suivante : « Document 70 » — Apocalyptique. — Quatrième évangile — Synoptiques. Il ne s'explique pas sur les premières manifestations du christianisme à Rome et notamment sur la persécution de Néron. Pour l'éliminer, il faudrait bouleverser les idées reçues sur la littérature latine autant que celles qui paraissent le mieux établies sur les livres du Nouveau Testament.

(1) R. STAHL, *Le document 70*, Strasbourg, Paris, 1923. Sur ce livre voir les remarques de M. ALFARIC, *R. H. P. R.*, 1924, p. 286-290.

## III

**Le problème**

La revue que nous avons passée des principales théories qui, utilisant le travail critique du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, ont été, depuis une vingtaine d'années, opposées à l'affirmation traditionnelle de l'historicité de Jésus, permet de faire diverses observations.

La difficulté du problème ne tient pas seulement à la complexité et à l'obscurité de ses données, mais aussi au fait que c'est, en un certain sens, un problème unique, sans analogue dans toute l'histoire religieuse. M. Couchoud a beaucoup insisté sur ce point. « Le problème de Jésus, écrit-il, n'est pas une difficulté historique ordinaire (1)... Le cas de Jésus est unique. Pour l'historien, les cas uniques sont des énigmes » (2). Mais l'histoire, même quand elle envisage des cas moins exceptionnels, n'est cependant jamais qu'une science du particulier. Vouloir soustraire à sa compétence ce qui n'aurait pas, au moins, le caractère de fait collectif, ce serait lui interdire de s'occuper des grandes personnalités, et exclure de son domaine un Jules César, un Mahomet, un Luther, un Napoléon, par conséquent supprimer l'un des facteurs les plus importants de l'évolution de l'humanité. Aussi bien, même quand on prétend que le problème de Jésus n'est pas un problème historique, c'est cependant — et M. Couchoud ici ne fait pas exception — par les méthodes de la critique et de l'histoire qu'on essaye de le résoudre.

(1) P. L. COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 107.

(2) P. L. COUCHOUD, *M. d. F.*, 1<sup>er</sup> mars 1924, p. 339.

Il convient, croyons-nous, de soigneusement distinguer la constatation des faits et leur interprétation. Si, dans cette seconde partie du travail historique, on fait plus ou moins œuvre de philosophe, il n'en est pas de même pour la première. Pour la mener à bien, il faut, par un effort d'impartialité, se dégager de toute idée préconçue et voir les textes tels qu'ils sont pour en extraire ce qu'ils contiennent, non ce qu'on voudrait qu'ils disent.

Mais une complète objectivité est-elle possible en une question dont la solution ne peut manquer d'avoir des contre-coups très directs sur nos conceptions philosophiques et religieuses ? L'objection est grave, elle ne nous paraît pas décisive, pour peu que l'on consente à admettre comme prémisse de toute philosophie religieuse que ce ne sont pas les faits qui doivent être conformés et adaptés à nos théories, mais que ce sont nos théories qu'il faut, si cela est nécessaire, corriger et rectifier pour les mettre en harmonie avec les faits. C'est dans le domaine religieux, plus que dans n'importe quel autre, que vaut le principe posé par l'apôtre Paul : « Nous ne pouvons rien contre la vérité, nous n'avons de force que pour la vérité » (*II Cor.*, 13, 8), principe qu'exprimait aussi l'un des plus éminents représentants de la théologie allemande au commencement de ce siècle, Wilhelm Herrmann, qui aimait à répéter « *Die erste Pflicht der Religion ist Wahrhaftigkeit* ».

C'est une question de fait qui est posée : Y a-t-il des preuves historiquement valables de l'existence historique de Jésus ? Aussi laisserons-nous de côté la discussion des théories plus ou moins compliquées proposées pour expliquer, autrement que par l'existence et par l'action de Jésus, l'apparition et le développement du christianisme. Il serait facile de montrer tout ce qu'il entre de conjectures, de rapprochements superficiels, d'interprétations contestables dans les systèmes d'un



Drews, d'un Roberston, d'un B. Smith, d'un Couchoud ou d'un Stahl. Nous ne nous attarderons pas à le faire. Nous ne discuterons pas des théories qui, dans une certaine mesure au moins, sont inspirées par des considérations qui ne dépendent ni de l'histoire ni de la critique mais de la philosophie religieuse (1). S'il y a des preuves suffisantes de l'existence historique de Jésus, il faudra bien que la théorie que l'on essayera de donner de l'origine du christianisme s'en accommode. Et même s'il n'y en avait pas, il se pourrait que l'explication de la genèse du christianisme par l'œuvre et l'enseignement du prophète de Nazareth fût moins conjecturale que celles qui font intervenir l'épopée de Gilgamesch, le système astral, le culte préchrétien de Josué-Jésus, une représentation mentale collective, ou le « document 70 ».

(1) Ceci a été bien vu par GUIGNEBERT, p. XXIII. Rappelons seulement à titre d'exemple le cas de Drews signalé plus haut (p. 25). Il y a quelque chose de semblable chez M. Couchoud qui, rappelant la manière dont l'idée que l'on s'est faite de Jésus s'est transformée suivant les époques, prévoit que l'évolution continuera et que « vers 1940, Jésus tout entier aura passé du plan historique à celui des représentations mentales collectives » (*le mystère de Jésus*, p. 107). N'est-ce pas là une théorie sur l'essence des faits religieux ? Le même auteur estime que, si le christianisme était réellement sorti de la déification d'un personnage historique, il serait quelque chose de très mesquin, une religion d'un type assez bas, au niveau médiocre du culte impérial romain, en tout cas très inférieur au judaïsme et à l'islam, qui, eux, se sont bien gardés de prendre pour dieux Moïse ou Mahomet (*le mystère de Jésus*, p. 112). C'est là pour lui, une objection à l'historicité de Jésus, du moins parce qu'il a « le sentiment confus que le christianisme n'est pas là ». On ne peut, pensons-nous, méconnaître qu'il y ait ici une vue *a priori* de nature à troubler l'enquête historique.

## CHAPITRE II

### LES TÉMOIGNAGES NON-CHRÉTIENS (1)

#### I

#### Flavius Josèphe

Le plus ancien témoignage non-chrétien sur Jésus est, ou plutôt serait, s'il était authentique, celui de Josèphe (2). Dans ses œuvres telles que nous les lisons, Jésus est nommé deux fois, au XVIII<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> livre des *Antiquités juives*.

Le premier de ces textes est ainsi conçu : « A cette époque parut Jésus, homme sage, s'il faut l'appeler homme. Car il accomplit des choses merveilleuses, fut le maître de ceux qui reçoivent avec plaisir la vérité et entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Celui-là était le Christ. Sur la dénonciation des premiers de notre nation, Pilate le condamna à la croix ; mais ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas de le révéler], car il leur apparut le troisième jour, ressuscité comme l'avaient annoncé les divins prophètes ainsi que mille

(1) K. LINCK, *De antiquissimis quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis*, Giessen, 1913.

(2) La meilleure édition des œuvres de Josèphe est celle de NIESE, Berlin, 1885-1895, 6 vol. Une traduction française a commencé à paraître sous la direction de TH. REINACH (Paris, 1900 ss.). Sur Josèphe voir SCHÜRER, *Gesch.*, I, p. 74-106 (avec bibliographie très complète).

autres merveilles à son sujet. Encore aujourd'hui subsiste la secte qui, d'après lui, a reçu le nom de Chrétiens » (1).

Ce texte est donné par les trois manuscrits que l'on possède, dont aucun, il est vrai, ne remonte plus haut que le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Eusèbe (*H. e.*, I, 11 ; *Dem. ev.*, III, 3, 105-106) l'a connu. Mais Origène paraît l'ignorer, car, par deux fois, il cite l'hommage rendu par Josèphe à Jacques en observant que, pourtant, Josèphe ne reconnaissait pas que Jésus fût le Christ (*Com. in Mt.*, X, c. 17 ; *C. Celse*, I, 47). Du point de vue de la critique externe, le passage est donc, au moins, fortement suspect d'être une interpolation (2).

(1) *Ant. Jud.*, XVIII, 63-64. Nous reproduisons la traduction donnée par M. TH. REINACH (*Josèphe sur Jésus*, *Revue des Études juives*, t. XXXV, 1897, p. 3). A la bibliographie que donne SCHÜRER (*Gesch.*, I, p. 544-549) il faut ajouter : BURKITT, *Josephus and Christ*, *Theol. Tidschrift*, 1913, p. 135-144 ; HARNACK, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus*, *Intern. Monatschrift f. Wiss. Kunst u. Technik*, 1913, p. 1037-1068 ; SMITH, *De Katholieck*, 1915 (pour l'authenticité). BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910, p. 6-22 ; K. LINCK, p. 3-31 ; NORDEN, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und messianische Prophetie*, *N. Jahrb. f. d. klass. Altertum u. deutsche Litteratur*, 1913, p. 637-668 ; SEITZ, *Das Christuszeugniss des Josephus Flavius*, *Hist. Jahrb.*, 1914, 4 ; JACOBY, *Jesus bei Josephus*, *Hermes*, 1916, p. 159 ; ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Stuttgart, Berlin, 1924, p. 206 s. (pour l'inauthenticité). GOETZ, *Die ursprüngliche Fassung des Stelle Ant. XVIII, 3, 3 und ihr Verhältniss zu Tacitus Ann.*, XV, 44, *Z. N. T. W.*, 1913, XIV, p. 286-297 ; CORSSSEN, *Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*, *Z. N. T. W.*, XV, 1914, p. 114-140 ; GÆTHALS, *Mélanges d'histoire chrétienne*, IV, Bruxelles, 1914 ; BRÜNE, *St. u. Kr.* 1919, p. 139 s. (texte inauthentique, mais substitué à un texte où Josèphe parlait de Jésus). R. LAQUEUR, *Josephus*, Giessen, 1920 (passage ajouté après coup par Josèphe lui-même).

(2) Le texte de Josèphe paraît avoir existé sous une autre forme car, dans un dialogue apocryphe sur une discussion religieuse à la cour des Sassanides, on lit : « Josèphe a parlé du Christ comme d'un homme juste et bon, manifesté par la grâce divine au moyen de miracles et de signes et qui a fait du bien à beaucoup. » BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, T. U., N. F., 43, Leipzig, 1899, p. 36.

Les arguments de critique interne paraissent encore plus probants. Si Josèphe avait dit de Jésus : « s'il faut l'appeler un homme » et « il était le Christ », s'il avait parlé de résurrection, de miracles et d'accomplissement de prophéties, il aurait été chrétien. Dès le <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, l'authenticité du texte a été contestée, notamment par Osiander ; on a quelque peine à s'expliquer comment un critique tel que Harnack a pu la défendre. (1).

Le texte que nous lisons trahit avec évidence une main chrétienne, mais l'interpolateur ne s'est-il pas borné à remanier ce qu'avait écrit Josèphe ? (2) Et, si l'on accepte cette hypothèse, peut-on reconstruire le texte original ? Ou bien doit-on seulement retenir qu'il parlait de Jésus, ce qui serait déjà un fait important ? Schürer a fait remarquer que, si l'on écarte les expressions et les phrases dont l'origine est certainement chrétienne, ce qui reste est très insignifiant. Mais l'interpolateur pourrait parfaitement avoir mutilé le texte primitif en même temps qu'il le surchargeait. Norden remarque que le récit du gouvernement de Pilate dans le <sup>XVIII</sup><sup>e</sup> livre des *Antiquités* est constitué par une série d'épisodes présentés comme des troubles qui se sont produits parmi les Juifs, les mots *θόρυβος* et *θορυβῶν* servant de leit-motiv. Ce schéma est interrompu par les paragraphes 63-64 qui traitent de Jésus. Si on les écarte, les paragraphes 62 et 65 se relient parfaitement l'un à l'autre. Le fil entre eux est rompu par ce qui est dit de Jésus. Norden consi-

(1) Parmi les plus récents défenseurs de l'authenticité nous citerons BOLE, *Flavius Josephus über Christus und die Christen in den jüdischen Altertümern*, Brixen, 1896 ; KNELLER, *Flavius Josephus über Christus, Stimmen aus Maria-Laach*, 1897, p. 1-19, 161-174 ; BURKITT ; HARNACK, etc. (voir p. 36 n. 1).

(2) La thèse de l'inauthenticité est admise — en dehors des auteurs cités, p. 36, n. 1 — par SCHÜRER ; NIESE, *De testimonio christiano quod est apud Josephum*, Marburgi, *Ind. lect. hib.*, 1893-94 ; celle de l'interpolation par TH. REINHARDT, *Josèphe sur Jésus. Rev. d. ét. juives*, t. XXXV, 1897, p. 1-18.



dère donc le morceau comme entièrement inauthentique. Mais Corssen observe contre ce système que le schéma du récit est artificiel. Les événements rapportés ne sont pas tous, au sens strict du mot, des troubles. Il est, par exemple, question au § 62 d'un incident qui s'est produit à Rome et auquel les Juifs n'ont pas été mêlés et au § 65 non d'agitations parmi les Juifs mais de mesures prises contre eux. On pourrait ainsi concevoir, si le texte original avait contenu un développement sur Jésus, que son histoire ait été présentée, elle aussi, comme celle d'un trouble. L'argumentation opposée par Corssen à la théorie de Norden nous paraît décisive, mais elle n'établit encore qu'une simple possibilité. Peut-on aller plus loin ? Dans le remaniement d'un texte transparaissent le plus souvent certaines particularités du texte primitif. C'est, selon Corssen, le cas dans le passage qui nous occupe. L'expression « recevoir avec plaisir » est une formule que Josèphe affectionne et qu'il n'emploie pas moins de 7 fois au XVIII<sup>e</sup> livre des *Antiquités*. Les mots « les premiers d'entre nous » sont aussi bien de son style. On pourrait en dire autant de l'épithète de « homme sage » appliquée à Jésus ; elle se comprend difficilement sous la plume d'un Chrétien, tandis qu'elle répond bien à la tendance de Josèphe d'assimiler à des écoles philosophiques les mouvements juifs proprement religieux comme le pharisaïsme, le sadducéisme ou l'essénisme. L'idée de Grecs se rattachant à Jésus est aussi très caractéristique. Il se peut que le rédacteur chrétien de notre passage se soit efforcé d'imiter le style de Josèphe, il est difficile cependant de penser qu'il y ait si bien réussi. Le passage pourrait donc être le remaniement d'un texte écrit par Josèphe lui-même.

Cette conclusion paraît confirmée par le fait que, dans le passage du XX<sup>e</sup> livre où il est question de la mort de Jacques, celui-ci est présenté comme « le frère de Jésus,

surnommé le Christ », ce qui paraît indiquer que ce Jésus était un personnage déjà connu des lecteurs, dont par conséquent Josèphe devait avoir fait mention.

Est-il possible de reconstruire, par conjecture, le texte original de Josèphe ? M. Théodore Reinach le pense et, éliminant ce qui vient d'une main chrétienne, il rétablit le texte suivant : « A cette époque parut Jésus, dit Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles) qui prêchait aux gens avides de nouveautés et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début (ou ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés et, aujourd'hui encore, subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de Chrétiens ». Ce n'est là qu'une conjecture, car s'il est aisé de reconnaître dans le texte actuel ce qui vient d'une main chrétienne, il est plus difficile de deviner ce que pouvaient contenir les parties supprimées par l'interpolateur.

Il y a dans le livre XX des *Antiquités* (§ 200) une autre mention de Jésus. Elle se trouve dans le récit de la mort de Jacques que le grand-prêtre Ananos fit juger et lapider, pendant la période où, entre la mort de Festus et l'arrivée de son successeur Albinus, le pouvoir romain semble s'être un peu relâché à Jérusalem. « Ananos, dit ce texte, réunit le sanhédrin et fit comparaître le frère de Jésus surnommé Christ et quelques autres sous la prévention d'illégalité (ὡς παρανομησάντων) et il les fit lapider ». Eusèbe cite ce texte (*H. e.*, II, 23, 21-24) mais Origène qui, à trois reprises (1), établit, d'après Josèphe, une relation entre la mort de Jacques et la destruction du Temple, a lu le passage dans un texte remanié par un Chrétien. Schürer (*Gesch.*, I, p. 581) en conclut

(1) ORIGÈNE, *Comm. in Mt.* 17 ; *C. Celse*, I, 47 ; II, 13.

que le texte actuel est, lui aussi, suspect d'interpolation. Cette conclusion est excessive. De ce que le passage était de ceux que les Chrétiens pouvaient être tentés de surcharger, il ne résulte pas qu'ils l'aient fait. Il y a d'ailleurs, entre l'expression « Jésus surnommé Christ » et la déclaration catégorique « il était le Christ » du livre XVIII, une grande différence. Les mots considérés peuvent donc être authentiques (1).

Mgr Batiffol (2) a cru pouvoir tirer de ce texte une conclusion importante. L'accusation portée contre Jacques et ses associés est formulée en termes ambigus qui peuvent viser la violation des lois romaines aussi bien que celle de la Loi juive. Pour admettre que le motif de l'accusation ait été la révolte contre la loi romaine, il faudrait attribuer au grand-prêtre et au sanhédrin un souci de loyalisme romain qui paraît leur avoir été bien étranger ; on ne comprendrait pas, dans cette hypothèse, qu'ils aient pu être, comme le dit Josèphe, accusés à ce sujet auprès du gouverneur (3). Que pourrait, demande Mgr Batiffol, être une révolte contre la religion sinon le christianisme des accusés ? Ce raisonnement se heurte à une difficulté, c'est que la tradition présente Jacques comme un très strict observateur de la Loi. Le texte de Josèphe nous paraît trop sommaire pour qu'on puisse affirmer qu'il n'a pu y avoir entre le grand-prêtre et Jacques d'autre motif de rivalité que le christianisme (4).

(1) C'est par exemple l'opinion de K. LINCK, p. 31.

(2) BATIFFOL, *Orph. et l'Év.*, p. 13 s.

(3) Mgr BATIFFOL ajoute que le châtimement infligé, la lapidation, suppose un crime d'ordre religieux. Ceci n'est pas convaincant, car il ne paraît pas que les seuls blasphémateurs aient été lapidés.

(4) Une version slavonne du *De Bello judaico* contient diverses additions au texte grec dans lesquelles il est question de Jésus (après II, 9 ; 3, V, 5, 2 ; 5, 4). Il suffira, pour en établir le caractère très secondaire, de résumer ce qui est dit de la mort de Jésus dans le premier morceau : Jésus se tient sur le Mont des Oliviers et refuse d'anéantir, comme on le lui demande, Pilate et

Même si l'on reconnaît que le silence de Josèphe sur Jésus et le christianisme n'est pas aussi complet qu'on le dit parfois, le caractère extrêmement sommaire des allusions que l'on trouve, dans l'hypothèse la plus favorable, n'en est pas moins frappant. Comment l'expliquer alors que l'œuvre de Josèphe porte précisément sur le milieu et sur l'époque dans lesquels le christianisme est né et a commencé à se développer ? N'est-il pas surprenant qu'un auteur qui a parlé des Pharisiens, des Sadducéens, des Esséniens, des Samaritains, n'ait rien dit, ou ait dit si peu de chose, des Chrétiens ? Un silence aussi complet est plus embarrassant peut-être pour les mythologues que pour leurs adversaires. De quel droit, en effet, en pourrait-on conclure que Jésus n'a pas existé et se refuserait-on à nier qu'il y ait eu un mouvement chrétien en Palestine avant 70 ?

Puisque ce n'est pas seulement de Jésus mais aussi du christianisme que Josèphe n'a pas parlé, comment expliquer son silence ? Uniquement par le caractère de Josèphe et par le but de son œuvre. L'écrivain a voulu flatter les Romains et se concilier leurs bonnes grâces. Pour cela, il a effacé du tableau qu'il traçait tous les traits susceptibles de les froisser ou de les inquiéter. C'est ainsi qu'il n'a pas, ou presque pas, parlé du messianisme qui constituait cependant le centre des préoccupations juives au premier siècle. Il l'a fait parce que le mes-

les autorités romaines. Les Juifs l'accusent alors auprès du procureur d'avoir fomenté un complot. Celui-ci, après avoir massacré beaucoup d'innocents, se saisit de Jésus et, constatant que ce n'est pas un malfaiteur, le libère après avoir obtenu de lui la guérison de sa femme. Les Juifs, jaloux de ce succès, donnent trente pièces d'argent à Pilate et obtiennent ainsi le droit de crucifier Jésus. On a peine à comprendre comment le premier éditeur A. BERENDTS (*Die Zeugnisse von Christo im slavischem De Bello Judaico des Josephus*, Leipzig, 1906), a pu voir dans de pareils récits des éléments authentiques que Josèphe aurait fait disparaître en traduisant son œuvre d'araméen en grec.



sianisme était une menace contre Rome, puisque le règne du Messie ne pouvait s'établir que sur les ruines de l'Empire. Josèphe a présenté Jean-Baptiste comme un prédicateur de morale en laissant tomber tout ce qui faisait de lui le prophète du Messie, l'annonciateur du baptême de feu (*Ant.*, XVIII, 116-119). La prédication de la repentance est ainsi privée par lui de tout ce qui la supporte et lui donne un sens. Le peu que Josèphe a conservé du messianisme lui sert à flatter bassement le pouvoir, en rapportant les prophéties messianiques à Vespasien (1). Il n'était pas possible de parler du christianisme en l'amputant du messianisme, aussi Josèphe a-t-il gardé le silence à son sujet. Il pourrait en outre avoir été déterminé par une autre raison. Au moment où il écrivait — et au moins depuis la persécution de Néron — le christianisme était séparé du judaïsme. Josèphe pouvait ainsi le considérer comme étranger à l'histoire qu'il voulait écrire (2). Il n'en était sans doute pas de même du christianisme palestinien, mais Josèphe n'en pouvait parler sans exposer le judaïsme à l'accusation d'une compromettante solidarité avec un mouvement dangereux, odieux aux classes dirigeantes et sur lequel on a supposé qu'il avait contribué à attirer l'attention de la cour de Néron. (3). Le silence de Josèphe n'est donc pas le silence de l'ignorance, c'est celui de la prudence et de la peur, c'est un silence intéressé. Loin d'établir que Jésus et le mouvement chrétien n'ont pas existé en Palestine au premier siècle, il établit seulement

(1) *De Bel. jud.*, VI, 310-314. La même chose se trouve aussi chez Tacite, (*Hist.*, V, 13) et chez Suétone (*Vesp.*, 4), qui ont probablement emprunté ce détail à Josèphe.

(2) ED. MEYER, *Urspr. u. Anf.*, I, p. 211.

(3) C'est ce que suppose CORSEN (*Z. N. T. W.*, XV, 1914, p. 135), qui fait remarquer que Josèphe était à Rome au moment de l'incendie et qu'il était en relation avec l'impératrice Poppée.

que Josèphe n'a pas voulu, en en parlant, se compromettre et compromettre avec lui le peuple juif. (1)

Les raisons qui expliquent le silence ou la discrétion de Josèphe rendent compte aussi du fait que, d'après Photius (*cod.* 13), Juste de Tibériade, auteur d'une *Chronique* et d'une *Histoire de la guerre juive* écrites à la même époque et dans le même esprit que l'œuvre de Josèphe, n'ait pas non plus parlé de Jésus et du christianisme.

Quant à Philon, chez qui on s'est parfois étonné de ne pas trouver de mention de l'Évangile, il suffit de rappeler qu'il mourut sans doute peu après 40 (2) et que rien ne prouve que le christianisme ait été porté à Alexandrie avant cette date.

Que le Talmud et les autres sources juives (3) ne disent rien de Jésus qui ne soit la déformation de la tradition chrétienne, c'est ce qu'expliquent suffisamment la date de ces documents et le fait que ceux qui les ont rédigés étaient dirigés par des préoccupations uniquement polémiques. Leur seule intention était de combattre les Chrétiens; ils n'avaient aucun souci de faire l'histoire de leur religion. La première mention des Chrétiens dans la littérature juive est la malédiction que contiennent les

(1) JOH. WEISS, *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?* Tübingen, 1910, p. 89.

(2) Philon a fait partie de l'ambassade envoyée à Rome par les Juifs d'Alexandrie en 40, il était alors d'un âge avancé (*Leg. ad Caium*, § 28, éd. MANGEY, II, p. 572), lui-même se qualifie de vieillard (§ 1, *M.*, II, p. 545). Le récit de cette ambassade fut écrit immédiatement après.

(3) Sur cette littérature voir H. LAIBLE, *Jesus Christus im Talmud*, Leipzig, 1891; éd. anglaise avec additions de DALMAN et STREETER, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, Cambridge, 1893; R. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903; A. MEYER, *Jesus im Talmud*, dans HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 47-71; H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910.

*Schemonè Esrè*, prière quotidienne des Juifs (fin du I<sup>er</sup> siècle) : « Que périssent les Nazaréens et les Minim ! »

## II

**Les auteurs latins**

Le premier texte latin dans lequel soit nommé le Christ date de 110 ; c'est la lettre de Pline à Trajan sur la conduite à tenir à l'égard des Chrétiens (1). Il expose comment il agit, punissant pour leur obstination ceux qui, interrogés deux ou trois fois, persévéraient dans la confession du christianisme, relâchant ceux qui, dénoncés comme Chrétiens, déclaraient ne pas l'être et, en présence du gouverneur, invoquaient les dieux, offraient le vin et l'encens devant la statue de l'empereur et maudissaient le Christ. Le cas de ceux qui confessaient avoir été autrefois Chrétiens mais déclaraient ne plus l'être embarrasse Pline ; il les a interrogés et a confronté leurs réponses avec les renseignements obtenus en mettant à la torture deux diaconesses. Il n'a découvert, déclare-t-il, qu'une superstition grossière et immodérée. De ce qu'il dit des pratiques chrétiennes, un point est à relever. Les Chrétiens avaient coutume de se réunir à jour fixe et de chanter une hymne (*carmen dicere*), ou, si l'on veut, d'invoquer le Christ

(1) X, 96. L'authenticité de ce texte a été souvent contestée depuis SEMLER. Elle est cependant généralement admise ; voir en dernier lieu E. CH. BABUT, *Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux Chrétiens de Bithynie*, R. H. L. R., 1910, p. 289-307 ; LINCK, p. 33-60 ; REINACH, *Orpheus*, p. 371 ; COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 26, n. 2. Il peut y avoir dans la lettre de Pline quelques interpolations chrétiennes (Cf. GUIGNEBERT, *Tertullien*, Paris, 1901, p. 77-90 ; MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 259-263). Au point de vue qui nous occupe ici, nous pouvons les négliger.

comme un dieu. Ce texte atteste le culte du Christ, mais ne dit pas expressément s'il était conçu comme un personnage ayant vécu sur la terre ou comme un être purement idéal. L'expression « *Christo quasi deo* » paraît cependant indiquer que, pour Pline, le Christ n'est pas un dieu comme les autres. Ce qui le distingue ne serait-ce pas qu'il a vécu sur la terre ?

Le témoignage de Tacite dans les *Annales* est plus explicite : « Pour détruire la rumeur (qui l'accusait de l'incendie de Rome), Néron supposa des coupables et leur infligea des peines très recherchées, ce furent ceux qui, haïs pour leurs infamies, étaient appelés, par le vulgaire, Chrétiens. L'auteur de ce nom, Christ, avait été, sous le règne de Tibère, condamné au supplice par le procureur Ponce Pilate. Cette exécrable superstition, refrénée pour le moment, surgissait à nouveau, non seulement en Judée, lieu d'origine de ce mal, mais aussi dans la ville où affluent et fleurissent toutes les atrocités » (1).

Il y a deux choses dans ce passage dont l'authenticité est certaine (2). Une première notice concerne l'incendie de Rome et la persécution contre les Chrétiens, une seconde, le Christ. (3). La première reflète le point de vue des contemporains de Tacite, il y est question de la haine et du mépris soulevés par les Chrétiens et des infamies qui leur étaient reprochées, alors que c'est précisément l'accusation portée par Néron contre eux qui paraît avoir

(1) *Ann.*, XV, 44. Voir, outre certaines des études citées à propos de Josèphe, LINCK, p. 61-103, BATIFFOL, *Orph. et l'Év.*, p. 44-47.

(2) Elle est admise sans réserves par S. REINACH, *Orpheus*, p. 335. HOCHART, après avoir vu dans ce passage une interpolation (*Études au sujet de la persécution des Chrétiens sous Néron*, Paris, 1885, p. viii) a soutenu que toute l'œuvre de Tacite était une fiction du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle (*De l'authenticité des Annales et des Histoires de Tacite*, Bordeaux, 1890 ; *Nouvelles considérations au sujet des Annales et des Histoires de Tacite*, Paris, 1894). La théorie de Hochart n'a guère été admise que par DREWS, *Die Christusmythe*, I, p. 179.

(3) CORSSÉN, *Z. N. T. W.*, XIV, 1913, p. 135.



déclanché cette haine et ce mépris. La seconde notice doit provenir d'une source documentaire puisqu'on n'y trouve aucun terme comme « *dicunt* » ou « *ferunt* », qui autoriserait à penser que Tacite rapporte seulement des on-dit. Il y a dans cette notice une idée caractéristique : c'est que le christianisme avait été étouffé par la mort du Christ et n'était réapparu que vers 64, simultanément à Rome et en Judée. Cette résurrection de l'exécrable superstition en Judée ne peut être comprise que si on suppose que Tacite ne distinguait pas entre les deux manifestations de messianisme que constituaient christianisme et judaïsme. Les mots « non seulement en Judée » viseraient alors le sursaut de nationalisme qui provoqua la révolte et la guerre juives (1). Nous pouvons par là nous faire une idée du caractère de la source : elle n'était pas chrétienne puisqu'elle supposait une éclipse du christianisme après la mort de Jésus (2) ; elle n'était pas juive non plus, car un document juif n'aurait pas appelé Jésus : le Christ et n'aurait pas présenté le judaïsme comme solidaire du christianisme (3).

(1) CORSEN, *Z. N. T. W.*, XIV, 1913, p. 123.

(2) Par là se trouvent écartées les hypothèses de MEYER (*Urspr. u. Anf. d. Christ.*, I, p. 209, n. 1) qui pense que les données utilisées par Tacite se rattachent à une formule de confession de foi chrétienne, et de CICHORIUS (dans NORDEN, *N. Jahrb.* 1913, p. 651 s.) et de MEYER (*Urspr. u. Anf.*, III, p. 505) qui pensent que Tacite eut à s'occuper des Chrétiens pendant son gouvernement d'Asie et qu'il avait fait une enquête sur l'origine de leur mouvement. MEYER (*Urspr. u. Anf.*, III, p. 505), croit reconnaître une affinité entre la phrase de Tacite *per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus* et la formule de *I Tim.*, 6, 13, « il a rendu témoignage devant Ponce Pilate », (Sur le caractère de cette formule qui a, sous une forme un peu différente, passé dans le symbole apostolique, voir plus loin, p. 175 s.) et il pense que Tacite a connu la confession de foi des Chrétiens, par les interrogatoires des persécutés. Outre ce qui est dit plus haut, il faut observer, contre l'opinion de Meyer, que d'un côté, il est question seulement de la condamnation prononcée par le procurateur et de l'autre de la profession de foi de Jésus. Les deux choses sont donc loin d'être équivalentes.

(3) Ces deux points ont été bien mis en lumière par BATIFFOL, *Orph. et l'Év.*, p. 46.

L'hypothèse d'après laquelle Tacite aurait pu consulter des pièces officielles conservées aux archives de l'empereur ne doit être mentionnée que pour mémoire, puisque ces archives étaient secrètes et que rien n'autorise à penser qu'une exception à la règle générale ait été faite en faveur de l'historien (1). Le dépendance de Tacite par rapport à Josèphe, supposée par Harnack, a été généralement écartée, notamment par Goetz, Norden et Corssen. Le fait que, dans le récit qu'il donne de la guerre juive, Tacite a utilisé le *De bello judaico* de Josèphe (2), n'est guère probant car, s'il était difficile à Tacite de négliger un document aussi important que le récit donné par Josèphe de la guerre, il n'y a aucune raison de penser que Tacite, qui avait pour le judaïsme le plus profond mépris, ait lu les *Antiquités juives* et qu'il ait été y chercher des renseignements pour compléter son récit de l'incendie de Rome. Entre le texte de Tacite et le passage de Josèphe il y a d'ailleurs de très notables différences. Le texte de Josèphe dit que la mort de Jésus n'a pas eu pour effet de faire cesser la foi de ses disciples; Tacite, au contraire, suppose que le christianisme a disparu provisoirement à la mort de son fondateur. Le jugement de Josèphe sur le christianisme est, en somme, favorable; celui de Tacite est souverainement méprisant. Enfin Tacite paraît prendre le mot Christ pour le nom du fondateur de la secte, tandis que Josèphe sait que ce fondateur s'appelait Jésus et que le mot Christ désigne la dignité qu'il s'attribuait.

Goetz (3) a supposé que Tacite s'était renseigné sur le christianisme auprès de son ami Pline le Jeune. Les deux auteurs envisagent bien le christianisme au même point

(1) TACITE, *Hist.*, IV, 40. Cf. PH. FABIA, *Les sources de Tacite*, Paris, 1893, p. 324 s.

(2) *Hist.*, V, 13, dépend de *De bello jud.*, VI, 310-314.

(3) GOETZ, *Z. N. T. W.*, XIV, 1913, p. 295 s.

de vue, celui de la police, mais ce fait caractérise l'attitude de tous les Romains. Par contre, il y a entre Pline et Tacite une différence importante. S'ils sont d'accord pour ne voir dans le christianisme qu'une superstition, le premier la juge innocente, le second la qualifie d'exécration et paraît prendre à son compte les accusations infâmes que l'on portait contre les Chrétiens. Mgr. Batiffol (1), s'appuyant sur le fait que Tacite a utilisé les *Histoires* de Pline l'Ancien, a supposé qu'il aurait pu leur emprunter sa notice sur les Chrétiens. C'est là une conjecture qui, par sa nature même, reste invérifiable. Mais un fait est acquis, c'est que Tacite a connu un document, qui n'était ni juif, ni chrétien, et qui rattachait le christianisme au Christ crucifié par Ponce Pilate. L'importance de cette constatation n'a pas besoin d'être soulignée.

Dans la *Vie de Néron* (c. 16), Suétone mentionne la persécution des Chrétiens mais ne dit rien de celui dont ils se réclamaient. Dans la *Vie de Claude* (25,4), il parle incidemment de l'expulsion des Juifs de Rome à laquelle le livre des Actes (18,2) fait aussi allusion. *Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit*, « Il chassa de Rome les Juifs, qui, sous l'impulsion de Chrestos ne cessaient de s'agiter » (2). Faut-il voir dans Chrestos (3) un agitateur juif inconnu comme le font certains critiques (4) et en conclure que le texte ne se rapporte pas aux Chrétiens ? Ou bien, faisant état du fait qu'à Rome les Chrétiens semblent avoir été appelés

(1) BATIFFOL, *Orph. et l'Év.*, p. 46 s.

(2) Ici encore HOCHART (*Ét. au suj. de la pers. des Chrét.*, p. 282), a très arbitrairement supposé une interpolation chrétienne. Cette thèse est insoutenable, car jamais un Chrétien ne se serait exprimé comme le fait Suétone.

(3) LINCK (p. 106, n. 2) donne une liste de plus de 80 inscriptions de Rome où se rencontre le nom de Chrestos.

(4) LINCK (p. 105 s), S. REINACH (*Orpheus*, p. 334) et COUCHOUD (*le mystère de Jésus*, n. 30) considèrent cette interprétation comme possible.

Χρηστιανοί et non Χριστιανοί (1), faut-il penser que c'est du Christ qu'il est question et que ce seraient des discussions à son sujet qui auraient agité la juiverie de Rome et provoqué la mesure prise par Claude ? Le fait que Suétone nomme Chrestos comme un personnage connu, sans joindre à son nom *quodam* ou *aliquo* (2), est favorable à la seconde interprétation, aussi est-elle généralement acceptée (3). Le texte de Suétone nous apprend seulement que le christianisme était arrivé à Rome sous le règne de Claude et qu'on le mettait en rapport avec un personnage du nom de Chrestos. Mais Suétone a pu croire que Chrestos était venu à Rome sous Claude (4), et cela montre combien peu les Romains se préoccupaient, au début du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, des traditions dont se réclamaient les Chrétiens.

Ce que les auteurs romains disent de Jésus et du christianisme se réduit donc à fort peu de chose. Seul le témoignage de Tacite est nettement incompatible avec la théorie d'un Christ purement idéal. La rareté des renseignements fournis par les auteurs latins reste cependant frappante. On sait combien il faut être prudent dans le maniement de l'argument *e silentio*. Pour qu'il soit probant, il faut deux conditions qui ne sont pas réalisées dans le cas qui nous occupe. Il faut d'abord que le silence soit complet, ce qu'il n'est pas, sans même qu'on fasse intervenir ce que pouvait contenir la partie de la littérature contempo-

(1) Dans TACITE, *Ann.*, XV, 44, le *Codex Medicus* a la forme *Chrestianos*. Dans les trois seuls passages du Nouveau Testament, où se trouve le mot « Chrétiens » (*Actes*, 11, 26 ; 26, 28. I *Pierre*, 4, 16), la première main du *Sinaiticus* a Χρηστιανοί celle du ms. B. Χριστιανοί. Cf. aussi JUSTIN I *Ap.*, 4. TERTULLIEN, *Ap.*, 3 ; *Ad nationes*, I, 3. LACTANCE, *Div. Inst.*, IV, 7. La forme Χρηστιανοί est fréquente dans les inscriptions. Cf. LINCK, p. 78 s.

(2) BATIFFOL, *Orph. et l'Ev.*, p. 43.

(3) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 463.

(4) PREUSCHEN (*Chresto impulsore*, *Z. N. T. W.*, XV, 1914, p. 96) a supposé quelque rapport entre la donnée de Suétone et la tradition d'après laquelle Jésus serait mort sous Claude (cf. p. 237 n. 3).



raïne qui n'a pas été conservée. Il faut ensuite que le silence soit vraiment significatif, c'est-à-dire que les auteurs considérés aient nécessairement dû parler, s'ils les avaient connus, des faits dont ils ne disent rien. Cette seconde condition n'est pas non plus réalisée. Pline, Tacite et Suétone s'accordent pour ne voir dans le christianisme qu'une méprisable superstition. Elle ne les a occupés que dans la mesure où elle a été une occasion de troubles. Ils n'en parlent que pour rapporter les mesures prises contre elle, non pour en rechercher l'origine, encore moins pour faire l'histoire de son initiateur réel ou supposé.

■ L'importance qu'a prise, dans la suite, le christianisme induit beaucoup de modernes à une singulière erreur de perspective. Parce que la naissance du christianisme leur apparaît comme le fait le plus gros de conséquences de toute l'histoire du premier siècle, ils ont peine à comprendre que les anciens n'aient pas vu les choses sous le même angle et qu'ils n'aient prêté quelque attention au christianisme qu'à l'occasion de certains incidents qui n'ont pas eu pour son développement d'importance essentielle.

## III

### Les Acta Pilati

■ Il n'y a aucune raison de penser qu'il ait jamais existé à Rome de document officiel relatif à la condamnation de Jésus par Ponce Pilate (1). Il est vrai qu'en deux passages de son *Apologie* adressée, vers le milieu du second siècle, à Antonin le Pieux, à Marc Aurèle, à Lucius Verus,

(1) Sur une recherche de documents d'archives qui, d'après M. S. REINACH, aurait été faite à Antioche au temps d'Ignace, voir p. 94 s.

au Sénat et à tout le peuple romain, Justin Martyr invoque, pour confirmer le récit qu'il donne de la passion et des miracles de Jésus, les Actes de Ponce Pilate (*I Ap.*, 35 ; 48. Cf. 38) et que Tertullien, dans son *Apologeticum*, qui date de 197, parle d'un rapport qu'aurait adressé à Tibère, Ponce Pilate, « déjà chrétien dans son for intérieur » (*jam pro sua conscientia christianus*) (*Apol.*, c. 5. Cf. 21). Eusèbe qui cite le ch. 5 de l'*Apologeticum* (*H.e.*, II, 2), ne paraît pas connaître le document dont il parle tandis que, dans un autre passage (*H.e.*, IX, 5, 1), il cite des *Actes de Pilate* forgés par les païens pour lutter contre le christianisme. Il a existé toute une littérature d'*Actes de Pilate* qui, notamment sous la forme qu'elle a revêtue dans l'*évangile de Nicodème*, a joui d'une grande vogue au Moyen-Age (1). Les critiques sont d'accord pour estimer que cette littérature, sous la forme que nous connaissons, est de basse époque et, en tout cas, pas antérieure au <sup>ve</sup> siècle, mais il n'est pas certain que le fond premier ne remonte pas plus haut puisque Épiphanes (iv<sup>e</sup> siècle) a connu des *Acta Pilati* (*Haer.*, 50, 1).

Les récits pour lesquels Justin et Tertullien invoquent l'autorité des *Acta Pilati* ou d'un rapport adressé par le procureur à l'empereur, dépendent de la tradition évangélique et accentuent seulement sa tendance à présenter Pilate comme bien disposé à l'égard de Jésus et convaincu de son innocence (2). Les documents visés

(1) Sur cette littérature, voir R. A. LIPSIIUS, *Die Pilatusakten*, Kiel, 1871, 2<sup>e</sup> 1886; HARNACK, *Geschichte des altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II, *Die Chronologie*, 1, p. 604-612; PARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, I, Freiburg i. B., 1902, p. 409-411; A. STUELKEN, *Pilatusakten*, dans HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentischen Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 143-153.

(2) Sur cette tendance voir MAURICE GOGUEL, *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908, p. 22-26; *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, Paris, 1911, (Extr. de *R. H. R.*, t. LXII), p. 6-18, 24-26.

par eux seraient donc de rédaction chrétienne, mais est-il certain qu'ils les aient connus, et fassent autre chose que de supposer leur existence ?

Justin ne s'exprimerait pas autrement qu'il ne le fait s'il avait seulement entendu parler des *Actes de Pilate* ou s'il en supposait l'existence. Beaucoup d'auteurs ont donc pensé que ces Actes n'existaient pas de son temps (1) et le fait que, dans un autre passage de l'*Apologie* (I, 24, 2), il cite de la même manière les registres du recensement de Quirinius confirmerait cette opinion. On a objecté que Justin citait les Actes non seulement à l'appui de son récit de la passion mais aussi pour justifier la relation qu'il donne des miracles de Jésus. Il devait donc, pense-t-on, connaître le document, ou au moins savoir quel était son contenu (2). Mais la première hypothèse est exclue par la manière assez vague dont les Actes sont cités ; la seconde ne va pas sans difficulté. Comment, si un document aussi important avait existé, Justin ne l'aurait-il connu que par ouï-dire ? C'est sans doute par une simple conjecture qu'il a supposé que les *Acta Pilati* devaient relater à la fois le procès de Jésus et sa carrière.

Quelques auteurs, cependant, à la suite de H. von Schubert (3), ont cru trouver une trace de l'existence d'un fond premier des *Acta Pilati* avant l'époque de Justin. Ils s'appuient sur le fait que l'évangile de Pierre et Justin (*I Ap.*, 35) racontent que, par dérision, on fait asseoir Jésus sur un siège en l'invitant à juger (4).

(1) C'est l'opinion de LIPSIVS, de HARNACK, de BARDENHEWER, et aussi de Mgr BATIFFOL, *Orph. et l'Év.*, p. 37 s.

(2) STUELKEN, *Hdb. z. d. Nt. Ap.*, p. 147.

(3) H. VON SCHUBERT, *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments*, Berlin, 1893, p. 176 s.

(4) Il n'y a aucune trace d'un semblable épisode dans les évangiles canoniques, sauf peut-être dans *Jn.*, 19, 13, si l'on donne, dans ce passage,

Comme l'hypothèse d'une relation directe entre l'évangile de Pierre et Justin se heurte à certaines difficultés, on a supposé qu'ils dépendaient l'un et l'autre d'une source commune. Mais, s'il en était ainsi, rien ne prouverait que cette source fût autre chose qu'une simple tradition extracanonique.

Quant à Tertullien, Harnack pense qu'il a simplement utilisé ce qu'il trouvait chez Justin et que c'est son œuvre qui a suggéré la composition de la lettre de Pilate à l'empereur qui se trouve aux chapitres XL-XLII des *Actes de Pierre et de Paul* (1). Les derniers mots de cette lettre révèlent en effet son caractère polémique et montrent qu'elle a dû être rédigée pour combattre les Actes païens dont parle Eusèbe (*H. e.*, IX, 5, 1). Cependant Justin et Tertullien n'invoquent pas le témoignage de Pilate à propos des mêmes faits et le document est présenté par Justin comme des actes, par Tertullien comme une lettre à l'empereur. Tertullien lui aussi ne fait qu'une allusion assez vague au document, il ne le connaît pas directement. Tout au plus en a-t-il entendu parler, s'il n'en conjecture pas tout simplement l'existence. Comme ni Origène, ni Eusèbe ne font allusion à des *Actes de Pilate* (2), on peut penser qu'ils n'existaient pas de leur temps.

Quelle est la portée de cette absence d'un témoignage de Pilate sur le supplice de Jésus ? Pour M. Salomon Reinach, elle est décisive : « Il n'y eut pas de rapport

au verbe un sens transitif. Mais, même ainsi, la scène aurait un tout autre caractère que dans Justin et dans l'évangile de Pierre.

(1) *Acta Apostolorum apocrypha*, ed. LIPSIUS et BONNET, I, Lipsiae, 1891, p. 196 s.

(2) Le silence de ces deux hommes est important à cause de leur vaste érudition ; celui d'Eusèbe est tout particulièrement significatif. Il est au moins trois passages de l'*Histoire ecclésiastique* où il aurait pu difficilement ne pas parler des *Acta Pilati* s'il les avait connus. Ce sont I, 9 (à propos de Pilate), II, 2 (citation de l'*Apol.* de Tertullien), IX, 5, 7 (citation des *Actes de Pilate* païens).



officiel alors qu'il devait y en avoir un, dit-il ; la conclusion qui s'impose n'est assurément pas favorable à l'historicité de la passion » (1). Une conclusion aussi radicale ne nous paraît pas justifiée. De ce que de faux *Acta Pilati* ont été fabriqués, aussi bien par les Chrétiens que par leurs adversaires, il ne résulte pas qu'il n'en ait jamais existé d'authentiques, mais seulement que ces Actes, s'ils existaient, n'étaient pas à la disposition de ceux qui auraient eu intérêt à les consulter. Nous savons que les archives des empereurs n'étaient pas ouvertes au Sénat. Tacite lui-même, malgré ses relations avec Nerva et Trajan, ne paraît pas avoir pu en obtenir communication (2). A plus forte raison n'étaient-elles pas accessibles aux particuliers et les apologistes chrétiens ne purent-ils y faire des recherches. Si leurs adversaires avaient été plus favorisés et avaient été autorisés à en faire qui seraient restées vaines, ils en auraient fait état dans leur polémique. De ce qu'une pièce officielle n'a pas été produite, on ne peut donc conclure qu'il n'en ait pas existé.

Mais, même s'il était établi qu'il n'y a pas eu de rapport de Pilate à Tibère, quelle serait la portée de ce fait ? Justin qui a supposé l'existence d'un rapport, dit M. Salomon Reinach (3), était mieux placé que nous pour juger des obligations d'un procureur. Mais la mort de Jésus avait à ses yeux une portée si capitale qu'il lui était difficile de penser qu'elle n'ait pu être pour Pilate qu'un incident sans importance. En outre, Justin subit l'influence de la tendance qui fait de Pilate, contre les Juifs, un témoin favorable à Jésus. Tout ce que nous savons de Pilate nous le montre comme un homme cruel et sans scrupules, pour lequel la vie de ses administrés ne pesait

(1) S. REINACH, *A propos de la curiosité de Tibère*, C. M. R., III, p. 19. Cf. II, p. 442 ; *Orpheus*, p. 335.

(2) PH. FABIA, *Les sources de Tacite*, p. 324 s. TACITE, *Hist.*, IV, 40.

(3) SALOMON REINACH, C. M. R., II, p. 16.

pas d'un grand poids ; il n'hésitait pas à envoyer au supplice quiconque lui résistait ou pouvait devenir prétexte à agitation. Jésus n'a certainement pas été la seule victime de ses procédés de justice expéditive. Condamner à mort n'était pour lui qu'un acte d'administration courante. Pense-t-on que, dans chaque cas particulier, il ait jugé nécessaire d'envoyer un rapport à l'empereur et de risquer par là de fournir des armes à ses ennemis en leur permettant de l'accuser de cruauté et d'injustice ?

Pas plus que le silence presque complet de Josèphe ou que la rareté et la sobriété des renseignements fournis par les historiens latins, l'absence d'un rapport de Pilate à l'empereur ne constitue une objection à l'historicité de Jésus.

## CHAPITRE III

### L'HYPOTHÈSE D'UN PRÉCHRISTIANISME

#### I

#### Jésus le Nazaréen

Le nom de Jésus le Nazaréen, ou plutôt les deux noms associés dans cette expression désignent-ils un personnage historique ou un héros cultuel ? Le terme de Nazaréen signifie-t-il « Sauveur Protecteur » et doit-il être considéré comme un nom divin, du même type que Zeus Xénios, Hermès Psychopompos ou Yahvé Sebaoth ?

« Il y a, écrit Drews, toutes raisons de penser que le nom de Josué ou de Jésus était celui sous lequel le Messie attendu était adoré dans certaines sectes juives » (1). A l'examen, les arguments invoqués à l'appui de cette opinion paraissent assez minces. Robertson (2) reconnaît dans le culte de Jésus une forme nouvelle du vieux culte ephraïmite de Josué, divinité solaire. On trouverait une trace de ce culte dans un passage du prophète Zacharie, où il est question du grand-prêtre Josué comparissant devant l'ange de l'Éternel qui lui fait ôter ses vêtements salis et lui fait revêtir des habits de fête. Il

(1) DREWS, *D. Christum.*, I, p. 23.

(2) ROBERTSON, *A short History of Christianity*, p. 8 s.

reçoit cette promesse : « Si tu marches dans mes voies et si tu observes mes ordres, tu jugeras ma maison et tu garderas mes parvis » (*Zach.*, 3, 1-10. Cf. 6, 9-15). Jésus serait un nom divin, Jésus Seigneur ce serait Dieu considéré dans la fonction essentielle de libérateur, de guérisseur, de gardien et de sauveur. N'est-il pas dit en effet dans *Mt.*, 1, 21 : « Tu l'appelleras Jésus, car ce sera lui qui délivrera son peuple de ses péchés » (1) ?

Il est inutile de rechercher si Josué a pu être, à un moment donné, une divinité solaire ; il suffit de constater qu'à l'époque qui nous occupe, les Juifs qui lisaient son histoire dans le sixième livre de la Bible voyaient en lui un héros national, successeur de Moïse et continuateur de son œuvre. C'était un des héros les plus populaires de l'histoire d'Israël, comme le prouve le nombre des personnages qui portent son nom (2) et dont il ne peut venir à l'esprit de faire des êtres mythiques ou des héros divins (3). Le grand-prêtre Josué, nommé par Zacharie (4), est, lui aussi, un personnage historique ; on doit si peu l'identifier au Messie qu'il reçoit la promesse de sa venue (3, 9).

Robertson et Drews (5) trouvent aussi une mention du Jésus préchrétien dans le papyrus magique de la Bibliothèque Nationale (6) où se trouve la formule : « Je t'adjure par le Dieu des Hébreux, Jésus ». Ce papyrus

(1) Jésus signifie « Yahvé aide ».

(2) Il suffit de rappeler ici Jésus fils de Sirach, l'auteur de la *Sagesse*, Jésus surnommé Justus (*Col.*, 4, 11), un Jésus nommé dans *Pap. Oxyr.*, IV, 816 (de 6/5 av. J.C.). Quatre grand-prêtres ont porté le nom de Jésus entre 55 avant J.-C. et 63 après (SCHÜRER, *Gesch.*, I, p. 216-220). Voir aussi le registre des noms propres dans l'édition NIESE des œuvres de Josèphe.

(3) JOH. WEISS, *Jesus v. Naz.*, p. 23.

(4) Cf. aussi *Esdras*, 3, 2.

(5) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 37 ; DREWS, *D. Christum.*, I, p. 26.

(6) Suppl. gr. N° 574, ligne 1549 s. Publié par WESSELY, *Denkschriften der K. Ak. d. Wiss. zu Wien*, XXXVI, Berlin, 1888, p. 120.



qui n'est pas antérieur au iv<sup>e</sup> siècle de notre ère, peut, sans doute, reproduire une formule plus ancienne ; rien n'autorise cependant à la faire remonter aussi haut que le voudraient les mythologues. La formule doit, sans doute, être attribuée à un païen, elle prouve seulement que le nom de Jésus était considéré comme ayant une grande puissance, ce que le rôle joué par l'exorcisme dans le christianisme primitif suffit à expliquer (1). Les formules magiques païennes ont volontiers adopté des noms juifs ou chrétiens (2). Cela ne prouve pas, comme le remarque Reitzenstein (3), que leurs auteurs aient réellement connu et compris le judaïsme ou le christianisme. C'est ce qu'établit, par exemple, un texte cité par Dieterich (4) dans lequel Abraham, Isaac et Jacob sont pris pour des noms du Dieu d'Israël.

Si rien n'autorise à considérer le nom de Jésus comme un nom divin, en est-il de même de l'épithète de Nazaréen qui l'accompagne ? En dehors du Nouveau Testament aucun texte n'atteste l'existence, en Galilée, d'un village nommé Nazareth. Ni l'Ancien Testament, ni Josèphe, ni le Talmud ne le mentionnent, mais il n'est pas légitime de conclure de ce silence que Nazareth ne soit, comme le pense Cheyne (5) et comme les mythologues le considèrent volontiers comme établi, qu'une fiction géographique. Nous savons par Josèphe que la Galilée était très peuplée et qu'on y comptait 204 villages et 15 villes fortifiées (6). Nous ne connaissons qu'une faible partie de ces 219 localités et, même si les chiffres donnés par Josèphe étaient exagérés, bien des bourgades galiléennes

(1) JOH. WEISS, *Jes. v. Naz.*, p. 19.

(2) DEISSMANN, *Licht vom Osten*<sup>2-3</sup>, Tübingen, 1909, p. 186.

(3) REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 15, n. 1.

(4) DIETERICH, *Abrahas*, Leipzig, 1891, p. 203.

(5) CHEYNE, art. *Nazareth*, *Encyclopaedia Biblica*, III, col. 3358-3362.

(6) JOSÈPHE, *Vita*, § 235.

ne seraient nommées dans aucun | texte (1). Il n'y a rien d'étonnant à ce que Nazareth (2), village de minime importance (*Jn.*, 1, 46), soit du nombre (3).

Le fait que la tradition évangélique fait venir Jésus de Nazareth (4) est loin d'être sans portée. D'après la dogmatique messianique le Messie devait naître à Bethléhem et les évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc, par des procédés différents et inconciliables entre eux (5), s'efforcent de tenir compte de ce postulat. La tradition chrétienne n'aurait pas créé le fait qui devait tant l'embarrasser, de la naissance de Jésus à Nazareth (6).

Les explications du terme de Nazaréen proposées par les mythologues ne paraissent d'ailleurs guère vraisemblables. Ce terme qui constituerait la désignation la plus ancienne des Chrétiens viendrait, d'après B. W. Smith (7), de la racine *NSR* qui se trouve 63 fois dans

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 423, n. 2.

(2) WELLHAUSEN (*Israelitische und jüdische Geschichte*<sup>3</sup>, Berlin, 1897, p. 266, n. 2), a proposé de voir dans Nazareth, une désignation de la Galilée, qui se retrouverait dans la forme Gennesar (Jardin de Nesar), que l'on rencontre dans *I Macch.*, 11, 67 ; *Mt.*, 14, 34 et *Mc.*, 6, 53 (dans le ms. D). Le rapprochement de *Mt.*, 26, 69 et 26, 71, établit l'équivalence de Galiléen et de Nazaréen. Cette ingénieuse hypothèse paraît se heurter au fait, que, si la désignation de la Galilée par le terme de Nazar ou Nazareth avait été courante, il serait bien étrange qu'on ne la trouve directement nulle part.

(3) Le fait que la tradition ultérieure a connu Nazareth ne prouve rien. Dès l'instant où on était persuadé que cette localité avait existé, on ne pouvait manquer de la retrouver.

(4) *Mt.*, 21, 11. *Mc.*, 1, 9. *Jn.*, 1, 45. *Actes*, 10, 38. Le rapprochement de *Mc.*, 6, 1 et de *Lc.*, 4, 16, montre que Nazareth était considérée comme la patrie de Jésus.

(5) Matthieu (2, 13-23) raconte que la famille de Jésus originairement fixée à Bethléhem, revint, après la fuite en Egypte, habiter à Nazareth pour ne pas tomber sous la juridiction d'Archelaüs, petit-fils d'Hérode. Luc (2, 1-7), fait naître Jésus pendant un voyage que ses parents avaient fait à Bethléhem, à l'occasion du recensement de Quirinius.

(6) JOH. WEISS, *Jes. v. Naz.*, p. 21. Nous savons, par *Jn.*, 7, 41, que la naissance de Jésus en Galilée constituait une des objections juives à sa messianité.

(7) SMITH, *D. vorchr.*, *Jes.*, p. 36 s., 42 s.

l'Ancien Testament avec le sens de protecteur et de gardien. Elle serait plus ancienne encore puisque le terme babylonien *Na-Sa-Ru* se rencontre 7 fois avec le même sens dans le code d'Hammurabi. La forme syriaque *Nā-saryā*, dans laquelle on reconnaît le nom divin *yah*, signifierait : « Dieu est protecteur ». Ce ne serait pas un terme d'origine géographique mais un nom cultuel. Cette hypothèse ne pourrait être envisagée que s'il y avait des preuves réelles de l'existence d'une secte préchrétienne de Nazaréens. Les indices invoqués par les mythologues ne sauraient en tenir lieu.

Il y a dans l'évangile de Matthieu un passage qui embarrasse les interprètes. Après la mort d'Hérode, Joseph et Marie quittent l'Égypte pour venir se fixer à Nazareth en Galilée. « C'était, dit l'évangéliste, afin que fût accompli ce qui avait été dit par les prophètes : il sera appelé Nazaréen » (*Mt.*, 2, 23). Il est impossible d'identifier avec certitude la prophétie à laquelle il est ici fait allusion et, si l'on ne veut pas recourir à l'hypothèse gratuite de l'utilisation d'un écrit apocryphe non conservé, il faut supposer que l'évangéliste rattache le terme de Nazaréen à quelque passage de l'Écriture où se trouvait un mot de même racine ou présentant avec lui quelque assonance (1). Il y aurait ici une sorte de jeu de mots que nous serions incapables de comprendre exactement, à cause de son obscurité. On ne peut penser que ce soit là la véritable origine du terme de Nazaréen. Il faudrait plutôt songer à une assimilation établie par Matthieu

(1) H. J. HOLTZMANN (*Die Synoptiker, Handkomm.*, z. N. T., 1, 1<sup>er</sup>, Leipzig, 1901, p. 194) et F. NICOLARDOT (*Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908, p. 31) pensent à *És.*, 41, 1, où le Messie est appelé *Nāzer* (rejeton). Il est impossible de rattacher le terme de Nazaréen à la notion du naziréat, car la tradition chrétienne (*Mt.*, 11, 18-19. *Lc.*, 7, 33-34. *Mc.*, 2, 18-20. *Mt.*, 9, 14-15. *Lc.*, 5, 33-35) a conservé le souvenir très net que Jésus n'avait pas été un ascète à la manière de Jean-Baptiste.

qui, toujours, cherche à montrer dans l'histoire évangélique la réalisation de prophéties.

Le terme de Nazaréen contient peut-être une allusion à Jean-Baptiste et à ses disciples avec lesquels Jésus a certainement été en relation au début de son ministère. On sait que la tradition mandéenne représente Jésus comme un apostat de la communauté baptiste. Ainsi s'expliquerait que les Chrétiens aient été, eux aussi, appelés Nazaréens alors qu'il serait peu naturel qu'ils aient été désignés comme les gens de Nazareth parce que leur maître était originaire de ce village (1).

Mais la question de Nazareth n'est pas encore résolue par là. On trouve dans le Nouveau Testament les deux formes Nazarénien (Ναζαρηνός) et Nazaréen (Ναζωραῖος) (2). B. W. Smith (3) les estime équivalentes et justifie son opinion par la coexistence des deux formes Esséens et Esséniens. L'analogie n'est pas probante car les deux formes Nazarénien et Nazaréen ne diffèrent pas seulement par la terminaison mais encore par la quantité de la seconde syllabe. Si la forme Nazarénien peut philologiquement dériver de Nazareth (4), il n'en est pas de même

(1) WETTER, *L'arrière-plan historique du christianisme primitif*, R. H. L. R., 1922, p. 115 ; WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 142.

(2) La première se trouve dans *Mc.*, 1, 24 ; 10, 47 ; 14, 67 ; 16, 6. *Lc.*, 4, 34 ; 24, 19. La seconde dans *Mc.*, 2, 23 ; 16, 71. *Lc.*, 18, 37. *Jn.*, 18, 5. 7 ; 19, 19. *Actes*, 2, 22 ; 3, 6 ; 4, 10 ; 6, 14 ; 22, 8 ; 24, 5 ; 26, 9. Il y a un peu de flottement dans les manuscrits, ainsi la forme Nazaréen se trouve dans *Mc.*, 10, 47, dans *N. A. C.*, dans *Lc.*, 24, 19, dans *A. D. N.* La forme Nazarénien dans *Lc.*, 18, 37 et dans *Jn.*, 18, 5, dans *D.* La dualité de forme est cependant certaine et le témoignage des *Actes* prouve que c'est la forme Nazaréen qui a prévalu.

(3) SMITH, *D. varchr. Jes.*, p. 53.

(4) La correction de la dérivation Nazarénien est reconnue par MEYER, (*Uspr. u. Anf.*, III, p. 423, n. 2) qui cite l'opinion de LIDZBARSKI. On trouve dans le Nouveau Testament ; Nazara, Nazarat, Nazaret, Nazareth, etc. Les formes varient beaucoup, sans même qu'il y ait, dans les manuscrits les plus anciens, une orthographe constante.



de Nazaréen qui doit avoir une autre origine (1). L'explication la plus simple est qu'appliqué à Jésus, le terme de Nazarénien se rapportait à son village d'origine et que l'association avec le terme de Nazaréen par lequel se désignaient les disciples de Jean-Baptiste a fait appeler les Chrétiens Nazaréens, par quoi on voulait marquer qu'ils n'étaient que des apostats de la communauté baptiste. Il semble bien, en effet, qu'à l'origine, les Chrétiens se soient désignés eux-mêmes par les termes de disciples ou de frères, plus tard de saints, et que les noms de Nazaréens et de Chrétiens leur aient été donnés par leurs adversaires.

## II

### **L'hypothèse d'une secte de Nazaréens préchrétiens adorateurs de Jésus**

L'explication que nous proposons des termes de Nazaréen et de Nazarénien n'aurait aucune portée si l'on pouvait établir l'existence d'une secte de Nazaréens préchrétiens, adorateurs de Jésus, comme le soutient en particulier B. W. Smith qui intitule un de ses livres : « *Le Jésus préchrétien* ».

La première preuve alléguée en faveur de l'existence de cette secte est tirée de l'hymne des Naassènes (2) qui remonterait à la plus haute antiquité et attesterait le culte d'un Jésus céleste (3). Il y est question de l'Ame qui a quitté le royaume de la lumière et qui gémit dans la douleur et dans les larmes. Perdue dans un labyrinthe,

(1) GUTHE, art. *Nazareth*, *R. E.*, XIII, p. 677.

(2) Conservé par HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, V, 10, 2.

(3) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 31 s. ; DREWS, *D. Christum.*, I, p. 23.

elle cherche vainement une issue. « Alors Jésus dit (1) : Contemple ô Père, cet être tenté qui, loin de ton souffle, erre misérablement sur la terre. Il voudrait fuir le chaos amer mais ne sait comment en remonter. Pour son salut, ô Père, envoie-moi : que je descende avec les sceaux (2) dans mes mains, que je traverse tous les éons, que j'ouvre tous les mystères, que je lui révèle l'essence de Dieu et lui annonce le mystère de la voie sainte qui s'appelle la gnose ». D'après les mythologues, le Jésus de cette hymne n'aurait aucun contact avec le christianisme et serait un être purement céleste. Leur conclusion paraît formulée avec quelque précipitation. Rien n'autorise à faire remonter l'hymne naassène au delà de l'ère chrétienne. Hilgenfeld (3) a montré que les Naassènes avaient utilisé les épîtres de Paul et le quatrième évangile. Sous la forme que nous connaissons et quelles que puissent être ses origines lointaines, la doctrine naassène trahit l'influence du christianisme (4); elle ne saurait donc établir l'existence d'un culte préchrétien de Jésus, et cela d'autant moins que, suivant une très judicieuse remarque de Bousset (5), il n'est pas certain que dans l'hymne conservée par Hippolyte le nom de Jésus ne provienne pas d'un remaniement ou d'une corruption du texte (6) puisque, au début de l'hymne, est posée comme première hypostase, le Nous avec, à côté de lui, le Chaos et l'Ame à sauver. Dans ces conditions l'argument décisif que croyaient tenir les mythologues s'évanouit.

(1) Le texte n'est pas absolument certain.

(2) Il est souvent question des sceaux chez les gnostiques, notamment dans la *Pistis Sophia*.

(3) HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 262.

(4) REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 81 ss.

(5) BOUSSET, *Noch einmal der vorchristliche Jesus*, Th. R., XIV, 1911, p. 384, n. 1.

(6) Εἶπεν δὲ Ἰησοῦς pour εἶπεν δὲ ὁ νοῦς.

Épiphane (*Hæc.*, 18) mentionne, parmi les hérésies juives, une secte de Nasaréens et ce qu'il en dit ne permet pas de lui attribuer un caractère chrétien. Comme il n'indique pas qu'elle ne se soit développée qu'après le christianisme, cela prouverait, d'après Smith, que ces Nasaréens sont une secte préchrétienne dont le christianisme sans doute, a beaucoup tiré (1). Et à cette conclusion on ne saurait, d'après lui, opposer le silence des autres hérésiologues qui, moins naïfs ou moins honnêtes qu'Épiphane, ont vu combien l'existence de ces Nasaréens était dangereuse pour la doctrine officielle de l'Église et ont gardé à son sujet un silence prudent (2).

Il y a une singulière disproportion entre ce que dit Épiphane et la conclusion qu'on prétend en tirer. Toute une construction historique de la plus haute importance et qui renverserait bien des faits qui semblent solidement établis, repose sur un témoignage unique, celui d'un homme qui ne se montre pas toujours bien informé et qui, souvent, n'a pas utilisé judicieusement les renseignements dont il disposait (3). Si l'on essaye de serrer de près le témoignage d'Épiphane, on constate que de ces Nasaréens, il ne paraît pas connaître autre chose que le nom ; en particulier il ne dit rien qui leur attribue un culte de Jésus (4). Tout ce qu'il y a de commun entre eux et les Chrétiens, c'est seulement un nom. Pour que l'on puisse tirer de ce fait quelque conclusion, il faudrait que l'on ait établi qu'il ne peut pas y avoir une simple coïncidence, ou, ce qui paraît plus probable encore, une

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 56-57.

(2) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 64.

(3) « Sa critique est peu sûre ; dès qu'il sort des faits contemporains, ses renseignements doivent être contrôlés, ils sont confus et imprécis... C'était un tempérament tout d'une pièce, manquant d'une certaine finesse intellectuelle ». (TIXERONT, *Patrologie*, Paris, 1918, p. 253 s.).

(4) JOH. WEISS, *Jes. v. N.*, p. 19 s. ; WINDISCH, *Der geschichtliche Jesus*, *Th. R.*, XIII, 1910, p. 166.

confusion commise, soit par Épiphanes, soit par l'auteur de la source qu'il utilise. Or cette démonstration n'a pas été fournie. Au contraire, deux savants, Schmidtke et Bousset, ont proposé une explication simple et plausible de l'origine du témoignage d'Épiphanes. Il y aurait peut-être quelques réserves à faire sur certains détails de leurs théories mais, dans les grandes lignes, il ne semble pas douteux qu'elles soient fondées et qu'elles aient pour conséquence de faire disparaître de l'histoire les Nasaréens préchrétiens.

Dans ses recherches sur le judéo-christianisme et les évangiles judéo-chrétiens (1), Schmidtke a établi que toutes les notices que l'on trouve chez les Pères de l'Église sur une secte judéo-chrétienne portant, non pas le nom usuel d'Ebionites, mais celui de Nazaréens ont leur origine chez Apollinaire de Laodicée (310-390). La secte des Nazaréens a réellement existé à Béroé en Syrie; elle était strictement judéo-chrétienne et utilisait un évangile araméen dont quelques fragments sont conservés et qui paraît avoir été une traduction un peu remaniée de l'évangile de Matthieu. De ces Nazaréens chrétiens, Épiphanes parle au *chapitre XXIX* d'après Apollinaire. Les indications qu'il fournit à leur sujet paraissent dignes de foi. C'est au *chapitre XVIII* qu'il parle des Nasaréens préchrétiens. Schmidtke (p. 199 s) admet qu'il dépend ici à la fois d'Hippolyte et d'une liste de sectes juives hérétiques. Schmidtke pense qu'Épiphanes a substitué les Nasaréens aux Ebionites (2); il croit même que, dans une première esquisse de son œuvre, Épiphanes les avait nommés Ebionites. La caractéristique qu'il donne de

(1) SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, T. U., XXXVII, 1, Leipzig, 1911.

(2) Il écrit leur nom avec un sigma et non avec un zêta pour les distinguer des Nazaréens chrétiens, de même qu'il distingue entre les Esséniens et les Osséniens.



ceux-ci au *chapitre* XXX correspond en effet exactement à celle qu'il donne des Nasaréens (XVIII). Épiphanes s'est trompé en prenant pour une secte juive les Nazaréens que les Juifs, dans leur prière quotidienne, maudissaient sous le nom de *Nozrim* en même temps que les hérétiques (*Minim*) (1).

Bousset (2) qui admet dans les grandes lignes la démonstration de Schmidtke, et qui pense qu'il a définitivement trouvé le mot de l'énigme, croit que, dans la source qu'il utilise sur les Nasaréens, Épiphanes n'a trouvé qu'un renseignement géographique sur le lieu où on rencontrait la secte et que, pour écrire sa notice, il a pris, dans ce qu'il savait des groupes judéo-chrétiens, tout ce qui n'avait pas un caractère chrétien. Bousset pense que les Nazaréens étaient mentionnés dans la liste des hérésies juives utilisée par différents Pères. L'auteur juif qui l'a fournie y mentionnait en effet le christianisme parmi les hérésies à rejeter.

On ne peut, dans ces conditions, que souscrire à la conclusion que Bousset formule en ces termes : « Les Nasaréens préchrétiens d'Épiphanes sont définitivement classés dans le domaine des erreurs et des malentendus et il faut espérer qu'ils disparaîtront pour toujours de l'arsenal des preuves invoquées en faveur d'un culte préchrétien de Jésus » (3).

Mais, même privés de l'hymne des Naassènes et de la

(1) La douzième demande des *Schemonè Esrè* est ainsi formulée dans le texte découvert dans la geniza de la synagogue du Caire et publié en 1897 : « Qu'il n'y ait pas d'espérance pour les apostats ! Puisses-tu, de nos jours, anéantir la domination des insolents ! Que les Chrétiens (*nosrim*) et les hérétiques (*minim*), soient soudain anéantis ! Qu'ils ne soient point inscrits dans (le livre de) vie ! Loué sois-tu Yahvé qui abaisse les insolents ! » (STRACK, *Jesus die Haeretiker und die Christen nach den aeltesten jüdischen Angaben*, p. 66\* s. Cf. BOUSSET, *Th. R.*, XIV, 1911, p. 376).

(2) BOUSSET, *Th. R.*, XIV, 1911, p. 376 s.

(3) BOUSSET, *Th. R.*, XIV, 1911, p. 381.

secte des Nasaréens, les mythologues ne sont pas désarmés : il leur reste les indices positifs de l'existence d'un Jésus préchrétien qu'ils croient trouver dans le Nouveau Testament lui-même.

Le premier de ces indices est le passage du livre des Actes relatif à Apollos. C'est, pour Smith, le texte le plus précieux de l'ancienne littérature chrétienne (1). On lit dans *Actes*, 18, 24-26 : « Un certain Juif, du nom d'Apollos, de race alexandrine, homme éloquent, arriva à Éphèse. Il était versé dans les Écritures. Il était instruit de la voie du Seigneur, il était brûlant d'esprit (2). Il prêchait et enseignait avec soin ce qui concerne Jésus (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) bien qu'il ne connût que le baptême de Jean. Il commença à parler librement dans la synagogue. Priscille et Aquilas qui l'entendirent, le prirent avec eux et lui enseignèrent exactement la voie de Dieu ».

Il ressort de ce texte, pense Smith, qu'Apollos ne savait rien de Jésus, il aurait dû, sans cela, tout connaître y compris la doctrine du baptême. Cette ignorance ne l'empêchait pas de prêcher « ce qui concerne Jésus ». « Il est donc, écrit Smith, clair comme le soleil en plein midi que cette formule ne peut avoir aucun rapport avec l'histoire de Jésus ». Elle doit viser la doctrine sur Jésus, doctrine que pouvait, non seulement professer, mais prêcher un homme qui ne savait rien d'un Jésus historique. Ce texte est donc, pour les mythologues, — l'expression est encore de Smith — un « diamant inestimable » (3).

Mais, à l'examiner de près, le passage n'a peut-être pas toute la portée qu'on lui prête ou, plus exactement,

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 7.

(2) Le texte peut être traduit de deux manières différentes, ou bien « c'était une âme ardente », ou bien « l'Esprit divin le rendait bouillonnant ». Le rapprochement avec *Rom.*, 12, 11, recommande cette seconde interprétation.

(3) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 7-9.

sa valeur et sa portée ont un tout autre caractère. Quelle que soit l'origine de la notice utilisée par le rédacteur des *Actes*, nous ne sommes pas assurés d'en connaître la teneur originale. Il se peut, en particulier, que la formule « ce qui concerne Jésus » soit à mettre au compte du rédacteur (1) et qu'elle exprime seulement le sentiment que la position religieuse d'Apollos, à son arrivée à Éphèse, le préparait à devenir chrétien. Priscille et Aquilas ont sans doute reconnu dans l'ardent et éloquent messianiste qu'il était, un homme qui pourrait rendre des services éminents à leur foi et ils ont réussi à le gagner à leurs idées. Mais nous ne voulons pas insister sur cette interprétation qui, dans une certaine mesure, est conjecturale.

L'exégèse de Smith repose sur un postulat qui est en contradiction avec des données historiques certaines. Ce postulat, c'est que la doctrine du baptême chrétien, opposé à celui de Jean-Baptiste, est un élément essentiel de l'histoire de Jésus, en sorte que celui qui ignore le baptême chrétien doit nécessairement ignorer toute l'histoire évangélique. Si, au début de son ministère, Jésus peut, comme l'indique Jean (3, 22 ; 4, 1), avoir administré un baptême qui devait être de tous points identique à celui de Jean-Baptiste, il paraît y avoir renoncé dans la suite (2). Aucun texte n'attribue à Jésus l'institution du baptême pendant son ministère et, quand on considère l'intérêt qu'il y avait pour l'Église à couvrir de l'autorité du maître les rites qu'elle pratiquait, on ne peut manquer d'estimer ce silence extrêmement significatif. Seul Matthieu (28, 19-20) raconte que Jésus ressuscité, au moment où il va quitter ses disciples, leur dit : « Toute puissance m'a été donnée dans les cieux et sur la terre. Allez et

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 112 s.

(2) La tradition a si peu le sentiment que le baptême remonte à Jésus que le quatrième évangéliste, après avoir reproduit une notice d'après laquelle Jésus avait baptisé, la corrige lui-même (4, 2).

convertissez (1) toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit ». Ni Luc, ni Jean (2) n'ont d'équivalent de ce récit qui apparaît ainsi comme relativement récent. Le passage de Matthieu a pour but d'appuyer sur l'autorité du Christ ressuscité, c'est-à-dire du Christ esprit, l'institution du baptême pratiqué par l'Église. Ceci ne révèle rien sur l'origine réelle du rite, mais établit seulement qu'il n'a pas de place dans le ministère historique de Jésus (3). On peut, dans ces conditions, parfaitement comprendre qu'il n'ait pas été immédiatement introduit dans tous les milieux chrétiens.

Le fait que Paul (I *Cor.*, 7, 14), sans faire aucune allusion au baptême, admet que les enfants des Chrétiens sont saints, c'est-à-dire appartiennent à Dieu, uniquement parce qu'ils sont nés de parents saints eux-mêmes, indique que l'on ne connaissait pas le baptême des enfants dans les communautés pauliniennes et permet de supposer que le rite n'était pratiqué que pour ceux qui entraient dans l'Église, non pour ceux qui y étaient nés. Il pourrait n'avoir pas été usité à l'origine dans la communauté de Jérusalem. Sans doute, les récits des *Actes* parlent à maintes reprises du baptême (4), mais leur témoignage n'est pas décisif car le rédacteur de ce livre a naïvement projeté dans la communauté primitive la situation qui existait dans l'Église de son temps. L'usage du baptême pourrait être né, comme le suppose Bousset (5), non au sein de la communauté palestinienne mais dans la

(1) Littéralement : « faites disciples ».

(2) Le témoignage de Marc manque sur ce point, par suite de la mutilation de la fin de son livre. La finale inauthentique de Marc — qui ne paraît pas antérieure au II<sup>e</sup> siècle — donne (16, 16) quelque chose d'équivalent avec ceci de particulier que la pratique du baptême est seulement supposée, mais pas directement attribuée à une institution.

(3) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 245.

(4) 2, 38-41 ; 8, 12. 13. 16. 36. 38 ; 9, 18 ; 10, 48.

(5) BOUSSET, *Th. R.*, XIV, 1911, p. 383.



Diaspora à Antioche peut-être, par analogie avec le baptême juif des prosélytes. Une prédication se rattachant directement au ministère historique de Jésus et s'appuyant sur les souvenirs de ce ministère, pourrait parfaitement n'avoir connu que le baptême de Jean.

L'exégèse de Smith appelle une autre objection. Il n'est nullement établi que l'expression « ce qui concerne Jésus » doive être comprise dans le sens de « la doctrine sur Jésus ». Smith lui-même reconnaît que τὰ περὶ τινός peut signifier « les histoires que l'on raconte sur quelqu'un (1) », mais il pense que, dans les trois textes du Nouveau Testament où, en dehors de *Actes*, 18,25, on trouve cette formule, il est question de la doctrine et non de l'histoire de Jésus ou du moins qu'il en était originellement question.

D'après *Actes*, 28, 31, pendant les deux ans qu'il passe en captivité à Rome, dans la maison qu'il a louée, Paul enseigne librement « ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ ». Paul n'a pas raconté des histoires aux Romains, il leur a prêché l'Évangile. Mais c'est supposer résolue dans le sens des théories mythologiques la question même qui est débattue, que de poser en principe que l'Évangile paulinien est une doctrine sur Jésus ne comportant aucun élément historique (2). Dans l'enseignement donné aux Romains, comme dans celui qui avait été donné aux Galates (3, 1), la crucifixion d'un personnage historique a dû servir de point de départ à la prédication paulinienne.

Les deux passages évangéliques où se trouve l'expression « ce qui concerne Jésus » sont caractéristiques. Dans l'histoire de la femme à la perte de sang, Marc dit : « Ayant entendu ce qui concerne Jésus, elle vint dans la

(1) C'est le sens que l'expression a évidemment dans *Actes*, 28, 15.

(2) Sur cette question voir plus loin, ch. v et vi.

foule et toucha son manteau par derrière, car, s'était-elle dit, si je touche son manteau, je serai sauvée » (*Mc*, 5, 27-28). « Ce qui concerne Jésus » ne peut-être que le récit de ses miracles, qui fait espérer à la malade qu'elle aussi pourra obtenir sa guérison. Smith est bien obligé de reconnaître que tel est bien le sens du passage, mais il essaye d'écarter son témoignage en soutenant qu'il doit être mis au compte d'un reviseur de Marc (1). S'il avait été primitivement question de guérison, la femme aurait dit non pas : « je serai sauvée » mais : « je serai guérie ». Cette observation ne tient pas compte du fait que, dans de nombreux passages, « être sauvé » a exactement le même sens que « être guéri » (*Mc*, 5, 23 ; 6, 56. *Lc*, 8, 36.50). On trouve même l'expression « sauver une vie » opposée à « tuer » (*Mc*, 3, 4. *Lc*, 6, 9). Il n'y a là aucune impropriété d'expression, puisque, d'après la conception courante du temps, la maladie était due à l'action d'un démon dont le malade devait être délivré pour être guéri. La parole attribuée à la femme : « je serai sauvée » ne prouve donc pas qu'originellement il ait été question d'autre chose que de guérison.

Smith pense aussi que les mots « ayant appris ce qui concerne Jésus » ne peuvent appartenir au texte primitif parce qu'ils n'ont d'équivalent ni dans Matthieu, ni dans Luc. Mais ces deux évangélistes donnent de la péricope une recension sensiblement plus brève que celle de Marc. La comparaison des trois récits conduit à penser que, comme c'est assez souvent le cas, il y a abréviation du récit par Matthieu et par Luc et non développement par Marc. Ce qui ne se trouve en effet que dans son récit est trop insignifiant pour qu'on puisse découvrir une raison qui l'aurait fait ajouter, tandis que le seul désir de condenser une narration assez ample suffit pour expliquer la forme qu'ils ont adoptée. Il n'est donc pas

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 5.

possible d'attribuer à un rédacteur secondaire la forme « ce qui concerne Jésus » prise dans le sens de « ce qu'avait fait Jésus ».

Le passage *Lc.*, 24, 19 n'est pas moins significatif. On connaît l'histoire des deux disciples qui, le lendemain de la mort de Jésus, regagnent Emmaüs en s'entretenant de ce qui vient de se passer. Jésus qu'ils ne peuvent encore reconnaître, les rejoint et chemine avec eux ; il leur demande de quoi ils parlent. L'un d'eux répond : « Tu dois être un étranger bien isolé à Jérusalem pour ne pas savoir ce qui s'est passé ces jours-ci... l'affaire de Jésus de Nazareth » (τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ). L'affaire de Jésus de Nazareth ne peut être que la condamnation et le supplice du prophète en qui ils avaient mis leur espérance. Entendre l'expression comme se rapportant à une doctrine sur Jésus être divin, ne donnerait ici aucun sens, aussi Smith est-il obligé de supposer que la péricope a été l'objet d'un remaniement profond (1). Mais c'est là une conjecture qui ne repose sur rien et qui n'est formulée qu'à cause des exigences du système.

L'expression « ce qui concerne Jésus » vise donc l'histoire ou certaines parties de l'histoire de Jésus. Il n'y a aucune raison de donner à cette expression un autre sens dans *Actes*, 18, 25. Il ne faut donc pas voir dans Apollos un Juif enseignant une forme de la doctrine sur Jésus qui ignore l'histoire évangélique mais un Chrétien qui ne connaît pas le baptême.

Si ce « diamant d'un prix inappréciable » est ainsi ôté à Smith, les pierres qu'il a tenté de grouper autour de lui, pour en former une parure, perdent une grande partie de leur valeur. Nous ne sommes pas, pour cela, dispensé de les examiner (2).

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 4.

(2) Nous laissons provisoirement de côté le cas des disciples d'Éphèse sur lequel nous reviendrons plus loin, p. 77 s.

Il y a d'abord le cas de Simon le Magicien. Il est raconté dans *Actes*, 8, 9-13, que, quand Philippe vient évangéliser la Samarie, il rencontre un magicien du nom de Simon, jouissant d'une grande autorité sur la population qui le tenait pour « la grande puissance de Dieu ». Comme les autres Samaritains, Simon se convertit à la prédication de Philippe. Un peu plus loin, il est dit que, lorsque, à la venue de Pierre et de Jean, Simon constate que l'imposition des mains des apôtres confère le Saint Esprit, il offre de l'argent à Pierre pour recevoir le même pouvoir. Pierre repousse sa proposition avec indignation et prononce sur lui une malédiction. Simon demande alors aux apôtres de prier pour lui afin que son péché lui soit pardonné (8, 18-24).

Pour Smith, la rapidité de la conversion de Simon et des Samaritains s'explique par le fait qu'ils étaient déjà gagnés à des idées très analogues à celles que prêchait Philippe. C'étaient donc déjà des Chrétiens, bien qu'ils fussent étrangers à la tradition que l'on prétend rattacher à un Jésus historique (1). Smith tire ici du texte tout autre chose que ce qu'il contient. Il y est question de la conversion de Simon et des Samaritains à l'Évangile prêché par Philippe (2) et non d'une fusion du groupe des Simonites avec l'Église représentée par Philippe, fusion qui aurait été déterminée par le fait qu'on aurait reconnu que c'étaient, en somme, les mêmes idées qui étaient professées de part et d'autre.

Il y a, dans la seconde partie du récit relatif à Simon, bien des éléments suspects. On y rencontre une théorie qui n'est pas primitive sur l'apostolat et l'imposition des mains et l'on peut y voir, avec M. Meyer et M. Alfa-

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 11.

(2) Et rien n'indique que cette conversion ait été plus rapide que celle de païens étrangers à toute idée analogue à celle des Chrétiens.



ric (1), une fiction apologétique qui montre comment les missionnaires chrétiens escomptaient la conversion de la communauté simonienne et la préfiguraient par celle de Simon lui-même. La première partie de la notice a une tout autre valeur. Elle révèle l'existence en Samarie, au temps de la première mission, d'un gnosticisme préchrétien qui n'a peut être pas été sans exercer une sensible influence sur le développement de la pensée chrétienne (2). Mais cette gnose simonienne, pour autant que nous pouvons nous en faire une idée, n'est pas la doctrine préchrétienne de Jésus qu'imaginent les mythologues, et qui aurait consisté en un culte rendu à un personnage divin. Tout ce que nous savons de la gnose simonienne est l'idée de l'incarnation dans un homme, Simon, de la grande puissance de Dieu (3). Ceci montre — et c'est une indication infiniment précieuse que certains théoriciens ne devraient pas perdre de vue — que l'idée d'une personne humaine en qui s'incarne un principe divin n'était nullement étrangère au milieu dans lequel le christianisme est né.

Nous ne reconnaissons pas non plus un adepte du pré-christianisme dans le magicien Elymas ou Bar-Jésus, faux-prophète juif, que Paul rencontra à Paphos dans l'entourage du proconsul Sergius Paulus (*Actes*, 13, 6-12). Smith interprète le nom de Bar-Jésus dans le sens de « serviteur ou adorateur de Jésus » (4), sens qui serait plausible si le nom de Jésus n'était pas attesté comme courant. Ce n'est que par un cercle vicieux, en postulant

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 291; PROSPER ALFARIC, *Christianisme et gnosticisme*, *Revue historique*, t. CXLV, 1924, p. 45.

(2) ALFARIC, *Revue historique*, CXLV, 1924, p. 42-54.

(3) Il ne nous paraît pas possible d'admettre, comme on l'a supposé, que Simon pourrait avoir subi l'influence de l'enseignement de Jésus (comme le pense MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 278), encore moins celle du paulinisme (comme l'admet HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen, 1909, p. 270, n. 1).

(4) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 16.

*a priori* que Bar-Jésus est un nom théophore, qu'il est possible de trouver dans l'épisode un argument en faveur d'un culte préchrétien de Jésus. Smith (1) fait aussi état de ce que le proconsul qui n'est pas encore initié à la prédication des apôtres demande à entendre d'eux « la parole de Dieu » (13, 7). Il est bien évident que les termes du récit sont à mettre au compte du rédacteur. Si le proconsul a vraiment manifesté le désir d'entendre Paul et Barnabas, ce n'est pas parce qu'il voyait en eux les prédicateurs d'une doctrine qu'il connaissait déjà, mais parce qu'ils se présentaient comme les porteurs d'un message divin.

Le cas des exorcistes d'Éphèse (*Actes*, 19, 13-20) qu'invoquent aussi les mythologues (2) n'a pas la portée qu'ils lui prêtent. Impressionnés par les miracles de Paul à Éphèse, sept exorcistes juifs, fils d'un prêtre du nom de Skeuas, essayent de se servir de la formule dont il usait avec succès et adjurent des esprits en disant : « Je vous adjure par le Jésus que Paul prêche ». Mais l'esprit leur répond « Je connais Jésus et je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous ? » et le possédé tombe sur les exorcistes et les maltraite (3). Le fait est sans portée quant à l'existence d'un culte préchrétien de Jésus. Il ne s'agit que de l'imitation par des gens du dehors d'une formule d'exorcisme dont on avait constaté la puissance. Il en est au moins ainsi dans le texte que nous lisons et rien n'autorise à supposer qu'il en ait été autrement dans la source.

D'après les mythologues, le christianisme n'aurait pas eu un foyer unique de rayonnement qui serait Jérusalem.

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 20.

(2) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 22.

(3) Il y a quelques incohérences dans le récit où il est question tantôt d'un démoniaque, tantôt de plusieurs. Elles paraissent venir de la fusion de deux récits parallèles et sont sans portée.

Il en aurait eu simultanément plusieurs. On aurait, après coup, effacé le souvenir de ce fait pour rattacher le christianisme à la prédication de Jésus. Cependant, on pourrait encore reconnaître que Chypre et la Cyrénaïque ont été des centres de rayonnement du christianisme entièrement indépendants de Jérusalem. D'après *Actes*, 11, 20, ce sont des hommes de Chypre et de Cyrène qui, les premiers, se sont mis, à Antioche, à prêcher l'Évangile à des païens (1). Mais nous savons, par *Actes*, 4, 36, qu'un cypriote qui devait dans la suite jouer un rôle important à Antioche fut conquis à l'Évangile à Jérusalem et *Actes*, 6, 9 nous apprend que des gens appartenant à la synagogue des Affranchis (2), des gens de Cyrène, d'Alexandrie et d'Asie s'élevèrent violemment contre Étienne, ce qui prouve que l'Évangile avait été prêché par lui dans cette synagogue. Il n'y a donc aucune raison de penser que ce soit ailleurs qu'à Jérusalem ou dans les communautés issues de celle de Jérusalem, que les Cypriotes et les Cyrénéens qui ont joué un rôle actif dans les premières missions, soient devenus chrétiens.

Ceci s'applique aussi à ce Mnason « cypriote et disciple ancien » qui reçut Paul dans sa maison à son arrivée à Jérusalem (*Actes*, 21, 16) et en qui on a voulu voir aussi un adepte d'un culte préchrétien de Jésus (3). Bien que cypriote, il habitait Jérusalem et en disant que c'était un disciple ancien — nous sommes entre 56 et 58 — le rédacteur a voulu indiquer seulement qu'il était chrétien depuis longtemps.

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 21.

(2) Certains critiques pensent qu'au lieu de « des Affranchis », il faudrait, avec la catène arménienne, lire : « des gens de Lybie ». En grec la confusion entre les deux mots est paléographiquement très facile.

(3) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 22.

## III

**Le christianisme et les disciples de Jean-Baptiste**

Au début du *chapitre* 19 du livre des Actes, il est raconté que, à son arrivée à Éphèse, Paul rencontre un groupe d'une douzaine de disciples qui n'ont jamais entendu parler de l'Esprit Saint. « Quel baptême avez-vous donc reçu ? leur demande-t-il. Ils répondent : Celui de Jean. — Jean, leur dit-il, a baptisé du baptême de repentance en parlant de celui qui devait venir après lui pour qu'ils croient, c'est-à-dire de Jésus ». Puis il confère à ces disciples le baptême au nom du Seigneur Jésus, il leur impose les mains, ils reçoivent l'Esprit Saint et se mettent à parler en langues et à prophétiser (19, 1-7). Pour les mythologues, ces douze hommes sont, comme Apollos lui-même, des préchrétiens et la facilité de leur conversion montre combien leur point de vue était proche de celui de Paul lui-même (1). Beaucoup de critiques (2) voient en eux des disciples de Jean-Baptiste (3). Mais le

(1) SMITH, *D. vorchr. Jes.*, p. 10.

(2) Voir en dernier lieu REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, p. 127.

(3) Comme le montre bien REITZENSTEIN (*Iran. Erlösmyst.*, p. 127), on ne saurait objecter à la présence de disciples de Jean à Éphèse. Le fait que nous ne savons rien des conditions dans lesquelles la doctrine de Jean a pu se répandre hors de Palestine. Nous ne savons pas davantage dans quelles conditions le christianisme a été porté à Rome. On peut notamment faire valoir à l'appui de l'existence de disciples de Jean à Éphèse le fait que le quatrième évangile qui, sous sa forme actuelle, est originaire d'Éphèse, polémique directement contre les disciples de Jean-Baptiste, cf. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1898 ; MAURICE GOGUEL, *Introd.*, II, p. 508 s. Sur la question des disciples de Jean dans les Actes, voir DIBELIUS, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Goettingen, 1911, p. 87-88.



terme de disciples par lequel ces hommes sont désignés est celui qui est couramment employé dans les Actes pour les Chrétiens et il n'est pas dit que ces douze hommes reçoivent, en même temps que le baptême, des instructions complémentaires. Ceci nous conduit à penser que la position de ces hommes devait être semblable à celle d'Apollos. Mais même s'il s'agissait de disciples de Jean-Baptiste, on ne pourrait tirer de leur histoire des conclusions très étendues.

Il y a de sérieuses raisons de penser que, ni du vivant de Jésus, ni après sa mort, le groupe de ses disciples n'est resté sans contact avec la communauté baptiste. Les deux mouvements se sont combattus et influencés réciproquement.

La prédication de Jésus lui-même a subi, au début, une très forte influence de Jean-Baptiste. Les évangiles présentent Jean-Baptiste comme le précurseur. Son rôle d'après eux, aurait été d'annoncer la venue du « plus fort que lui » dont l'œuvre consisterait à conférer « le baptême d'Esprit et de feu » (*Mt.*, 3, 11). Ce dernier mot déjà ouvre une perspective intéressante en montrant que le pensée de Jean-Baptiste déborde le cadre dans lequel on a voulu l'enfermer. Wellhausen (1) a reconnu une source émanant du groupe des disciples de Jean-Baptiste dans la partie du tableau de l'enseignement messianique de Jean-Baptiste qui appartient en propre à Matthieu (3, 11-12) et à Luc (3, 16-17). Là où Marc (1, 7) disait seulement : « il vous baptisera de l'Esprit Saint », Matthieu et Luc ajoutent : « et de feu. Il a son van dans sa main et nettoiera son aire. Le froment, il l'amassera dans son grenier. La balle, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas ». Ce que Jean-Baptiste annonce par ces mots, c'est un Messie

(1) WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*<sup>2</sup>, Berlin, 1911, p. 65.

apocalyptique qui exerce un jugement et c'est en vue de ce jugement que la repentance est prêchée et que le baptême est administré. Jésus a été en relation avec Jean-Baptiste. Sa première prédication, telle que la formulent Marc (1, 15) et Matthieu (4, 17), est, presque mot pour mot, identique à celle de Jean (*Mt.*, 3, 2). La tradition chrétienne, si jalouse d'affirmer l'originalité et l'indépendance de Jésus, n'aurait pas arbitrairement imaginé de faire répéter par Jésus l'enseignement de celui en qui elle ne voulait voir qu'un précurseur.

Le point sur lequel l'enseignement chrétien, du vivant même de Jésus, s'est séparé de l'enseignement du Baptiste est capital. Tandis que, pour Jean et les siens, « celui qui doit venir » (*Mt.*, 11, 3. *Lc.*, 7, 19), le Fils de l'Homme — l'idée sinon le terme est au centre de la pensée de Jean — appartient à l'avenir, pour les Chrétiens, il est venu bien qu'il n'ait pas eu encore tous les attributs de puissance. Le quatrième évangile marque bien ce contraste par la manière dont il affirme que Jean n'était pas la lumière (1, 8) et lui fait déclarer qu'il n'est pas le Christ (1, 20) tandis qu'il affirme, non moins catégoriquement, que Jésus, lui, est la lumière (1, 9 ; 3, 19 ; 8, 12 ; 12, 46) et qu'il est le Logos divin (1, 14), le Fils de Dieu (1, 18. 34 ; 3, 16 ; 20, 31 etc.), le Christ (11, 27 ; 20, 31).

Reitzenstein (1) a dégagé des écrits mandéens (2) une apocalypse qui lui paraît de peu postérieure à 70 (3) et qu'il croit provenir des disciples de Jean. Un passage

(1) REITZENSTEIN, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, Sitzber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Ph. Hist., Kl., 12, Heidelberg, 1919, p. 23, cf. *Iran. Erlösmyst.*, p. 111 s.

(2) On sait que la religion mandéenne, qui a un caractère syncrétiste très marqué, se rattache à la tradition des disciples de Jean-Baptiste.

(3) Cette date paraît appeler des réserves expresses. Voir celles qu'a formulées M. LOISY, *R. H. L. R.*, 1922, p. 288. Au point de vue qui nous occupe ici, il suffit que l'apocalypse reflète les idées des disciples de Jean-Baptiste, ce qui ne paraît guère pouvoir être contesté.

de cette apocalypse présente une analogie en même temps qu'un contraste très frappant avec la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent : « Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » « Allez, déclare Jésus, et rapportez à Jean ce que vous voyez et entendez : les aveugles voient, les impotents marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Évangile est annoncé aux pauvres » (*Mt.*, 11, 4-5. *Lc.*, 7, 22), en d'autres termes le programme messianique d'*Ésaïe* 35, 5 est accompli. Dans l'apocalypse mandéenne, le même programme est donné comme devant être accompli par le Messie attendu. « Enosh Uthra se rend à Jérusalem avec un vêtement de nuée, il marche en forme corporelle mais il n'a pas de vêtement corporel. Il vient dans les années de Paltus (Pilate); Enosh Uthra vient dans le monde avec la puissance du grand roi de la lumière. Il guérit les malades, il fait voir les aveugles, il purifie les lépreux, il redresse ceux qui sont courbés, il fait marcher ceux qui se traînent à terre et fait parler les sourds-muets. Avec la puissance du grand roi de la lumière, il rend la vie aux morts. Il conquiert des croyants parmi les Juifs et leur montre ceci : il y a la vie et il y a la mort ; il y a l'erreur et il y a la vérité. Il convertit les Juifs au nom du grand roi de la lumière. Trois cent soixante prophètes sortent de Jérusalem, ils rendent témoignage au nom du Seigneur de la grandeur. Enosh Uthra monte alors en haut et se place auprès de Meshumé Kushtra. Tous les Uthras sont cachés aux yeux des hommes. Alors Jérusalem sera détruite. Les Juifs s'en iront en exil et seront dispersés dans toutes les villes ».

Tel qu'il se présente ce texte ne paraît pas homogène, il doit avoir subi, sur certains points, l'influence de la tradition chrétienne ; il suffit cependant à montrer que les disciples de Jean présentaient comme devant être réalisé

par le Messie apocalyptique le programme que les Chrétiens disaient avoir été accompli par Jésus.

Là est la grande différence entre les idées de Jean-Baptiste et celles des Chrétiens. Pour les premiers la venue du Messie est dans l'avenir. Pour les seconds, elle est dans le passé et l'on n'attend plus que son retour. La différence est capitale et suffit pour établir que si les deux mouvements sont nés sur le même terrain, le second ne peut pas être ramené au premier, mais apparaît, par rapport à lui, comme une création originale.



## CHAPITRE IV

### DEUX OBJECTIONS PRÉLIMINAIRES A LA THÈSE DE LA NON-HISTORICITÉ

#### 1

#### La polémique des adversaires du christianisme

Dès les premiers temps de son existence, le christianisme a été, de la part des Juifs et des païens, l'objet de très vives attaques, aussi bien à Jérusalem et en Palestine que dans le monde gréco-romain où il se répandit de bonne heure.

Nous connaissons assez bien la polémique antichrétienne du second au iv<sup>e</sup> siècle, celle de Lucien par les railleries du *De morte Peregrini*, celle de Celse dans son *Discours véridique*, composé en 180, par les citations qu'en fait Origène (1), celle du philosophe inconnu et de Porphyre (233-304) par la réfutation de Macarius de Magnésie (vers 410), celle de Julien l'Apostat (331-363) par la réfutation de Cyrille d'Alexandrie. Par les diverses apologies du III<sup>e</sup> siècle, celles de Justin Martyr, de Tatien, d'Aristide d'Athénagore et par le Dialogue de Justin avec le Juif

(1) Dans son *Contre Celse*, écrit vers 248. Sur l'ouvrage de Celse et sa réfutation par Origène, voir NEUMANN, art. *Celsus*, *R. E.*, III, p. 772-775 ; DE FAYE, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, I, Paris, 1923, p. 138 ss.

Tryphon, nous pouvons nous faire une idée assez exacte des idées qui furent opposées aux Chrétiens au cours du II<sup>e</sup> siècle. De même qu'il y a eu une tradition apologétique, il y a eu une tradition polémique. Ce sont toujours, avec plus ou moins d'habileté et de pénétration, les mêmes critiques qui reviennent sous la plume des adversaires du christianisme. La polémique païenne ne présente pas une physionomie sensiblement différente de celle de la polémique juive. Un philosophe, Celse, cherche dans l'arsenal juif les armes qu'il brandira contre le christianisme (1). Pour tout ce qui concerne l'histoire évangélique, la polémique est sous la dépendance de la tradition chrétienne. C'est sur le terrain des évangiles que se placent les adversaires du christianisme. Ils soulignent le peu de culture des évangélistes, signalent dans leurs récits des incohérences, des contradictions et des invraisemblances, mais jamais ne les qualifient purement et simplement de fictions (2). Il s'efforcent seulement de donner de l'histoire de Jésus une interprétation qui en élimine le miracle et le surnaturel ; ils n'en contestent pas la réalité (3).

On ne peut, sans doute, étendre au I<sup>er</sup> siècle la conclusion qui vaut pour l'époque qui a suivi. Ne serait-il pas cependant invraisemblable que les polémistes du II<sup>e</sup> siècle aient négligé une arme efficace qu'ils auraient trouvée employée par leurs prédécesseurs ? A ce point de vue déjà, il y a de fortes présomptions pour que la

(1) C'est ce qui a été bien mis en lumière par W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, p. 454. Bauer donne (p. 452-486) un tableau de la vie de Jésus d'après les adversaires juifs et païens du christianisme. Ce tableau permet de constater l'accord fondamental des deux polémiques.

(2) BAUER, p. 457.

(3) LUCIEN (*De morte Peregrini*, 11, 13), CELSE (dans ORIGÈNE, *C. Celse*, VIII. 2) et CAECILIUS (dans l'*Oculpius* de MINUCIUS FELIX, 9, 4) reprochent aux Chrétiens d'adorer un homme supplicié.

thèse de la non-historicité n'ait pas été soutenue à l'époque primitive.

M. Salomon Reinach pense que, si nous n'avons pas de texte du 1<sup>er</sup> siècle où l'historicité de Jésus soit contestée (1), c'est parce que, si des documents aussi subversifs avaient existé, l'Église ne les aurait pas laissé subsister (2). On peut admettre qu'elle les aurait éliminés des livres canoniques et, d'une manière plus générale, de la littérature orthodoxe, mais à cela se limitait son pouvoir et l'on ne conçoit pas comment elle serait parvenue à les prohiber complètement. N'est-il pas frappant que — si on excepte l'œuvre de Lucien — tout ce que nous connaissons de la littérature polémique des Juifs et des païens nous a été conservé par les apologistes chrétiens ? Comment la question centrale de l'existence de Jésus aurait-elle été traitée autrement que les autres points controversés ? Les adversaires n'auraient-ils pas tiré parti de cette attitude qui eût été un aveu ?

Bien qu'aucun document de la polémique antichrétienne du 1<sup>er</sup> siècle ne soit parvenu jusqu'à nous, il est possible de se faire une idée de la physionomie qu'elle a pu avoir par l'influence qu'elle a exercée sur la tradition évangélique. L'étude comparative des quatre évangiles révèle que la préoccupation apologétique a été l'un des facteurs qui ont le plus directement influencé la forme qu'ils ont revêtue (3). Il n'en pouvait être autrement car les évangiles n'ont pas été écrits pour satisfaire une curiosité d'historiens, mais pour conquérir des hommes à

(1) A part un propos d'adversaires qu'Ignace combat dans l'épître aux Philadelpiens (8). Nous reviendrons sur ce passage à propos du docétisme, p. 94 s.

(2) S. REINACH, *Questions sur le docétisme*, C. M. fr., IV, p. 195.

(3) BALDENSBERGER, *Urchristliche Apologie*, Strassburg, 1909 ; *L'apologétique de la primitive Église, son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus*, *Rev. de théol. et de philos.*, 1920, p. 1-59.

la foi et pour affirmer les convictions de ceux qui avaient déjà été gagnés (1). Les rédacteurs devaient donc présenter les faits de la manière qui était la plus propre à répondre à l'avance aux objections des adversaires. Or, dans aucun des quatre évangiles on ne trouve rien qui soit, directement ou indirectement, dirigé contre la thèse d'après laquelle la personne de Jésus n'aurait eu aucune réalité historique. Il y a, dans divers récits d'apparitions, des traits qui mettent en lumière la réalité du corps de Jésus ressuscité (2) ; jamais aucun évangéliste n'a éprouvé le besoin d'affirmer de la même manière la réalité du corps de Jésus pendant son ministère. C'est donc qu'ils n'ont pas eu affaire à des adversaires qui la contestassent. La portée de ce fait est considérable car c'est au lendemain de sa naissance que le christianisme s'est heurté à l'opposition juive. Comment supposer que les premiers adversaires de l'Évangile aient pu ignorer que toute l'histoire de Jésus, de son enseignement et de sa mort ne correspondait à aucune réalité ? Qu'on l'ait ignoré dans la Diaspora, passe encore, mais à Jérusalem cela paraît insoutenable et, si on l'avait su, comment les adversaires du christianisme auraient-ils pu négliger un argument si terrible ou comment, s'ils s'en étaient servis, les Chrétiens auraient-ils pu réussir à le réfuter si complètement qu'aucune trace de la discussion n'ait subsisté et que le souvenir même n'en ait pas été conservé par les polémistes du II<sup>e</sup> siècle (3) ?

A cette argumentation les adversaires de l'historicité pourraient être tentés de répondre qu'aucun raisonnement décisif ne peut être appuyé sur nos évangiles, puisque,

(1) Cela ressort de déclarations expresses comme celles de *Lc.*, 1, 4 et de *Jn.*, 20, 31.

(2) *Lc.*, 24, 39-42. *Jn.*, 20, 25-29.

(3) BALDENSPERGER, *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, Strasbourg, Paris, 1922, p. 6.



dans l'hypothèse la plus favorable, le plus ancien d'entre eux n'a pas été rédigé moins de quarante ans après les événements qu'il relate ou qu'il est censé relater. A une époque d'intense fermentation religieuse, quarante ans suffisent pour que des souvenirs précis disparaissent ou soient profondément altérés et pour qu'une légende soit née de toutes pièces. Mais nos évangiles ne sont pas les premières relations qui aient vu le jour. Et avant qu'on ait commencé à en rédiger, il y avait la tradition orale susceptible de conserver les faits avec une remarquable fidélité (1). La tradition évangélique dans ses éléments essentiels remonte beaucoup plus haut que la rédaction des premiers évangiles écrits. Nous essayerons, dans un chapitre ultérieur, de montrer que la théologie de Paul la suppose.

## II

### Le docétisme

Le docétisme est l'opinion de ceux qui pensaient que, dans la personne de Jésus, l'élément humain n'était

(1) M. HUBERT PERNOT (*Études de littérature grecque moderne*, Paris, 1916, p. 283), a cité un cas très curieux de cette fidélité de la tradition orale. Il s'agit du poème crétois de la Belle Bergère. « En 1890, écrit M. Pernot, un habitant de Chio, Constantin Kaneallakis, en donnait, sans connaître la source ancienne, ce qui est une garantie d'authenticité, une version, si complète (478 vers), que je l'ai considérée comme une copie retouchée d'une des éditions vénitiennes, jusqu'au jour où ce travailleur consciencieux m'a affirmé l'avoir recueillie à Nénita, son village natal, de la bouche d'une vieille paysanne. Les femmes d'un certain âge étant toutes illettrées dans ces parages, celle-ci n'avait pu qu'entendre lire le poème, et c'est là un exemple caractéristique de l'étonnante facilité avec laquelle des populations, dont la mémoire n'est pas encore affaiblie par l'usage de l'écriture, sont capables de retenir des œuvres de longue haleine ».

qu'une apparence. Tel que nous le rencontrons, par exemple, chez Marcion et chez beaucoup de gnostiques du II<sup>e</sup> siècle, le docétisme n'est pas une affirmation d'ordre historique, c'est une interprétation de l'histoire sur laquelle repose la foi chrétienne. Chez les théologiens du II<sup>e</sup> et déjà du I<sup>er</sup> siècle on trouve juxtaposées ces deux thèses : Jésus est homme et il est Dieu. Par là était posé, pour la pensée chrétienne, un problème : comment définir dans la personne du Christ le rapport entre l'élément divin et l'élément humain ? Les tentatives les plus diverses ont été faites dans le christianisme ancien pour résoudre ce problème jusqu'au moment où fut fixée la doctrine orthodoxe. Il y en eut qui sacrifièrent l'un des termes du problème, soit en faisant du Christ un simple homme élevé au ciel par sa résurrection, soit, au contraire, en réduisant en lui l'humanité à n'être qu'une apparence. Ce que faisaient les docètes du II<sup>e</sup> siècle, ce n'était pas que l'histoire racontée par les évangiles fût réelle, c'était que, dans le personnage auquel elle se rapportait, l'humanité ait été plus qu'une simple apparence, un vêtement revêtu par l'être divin (1). Le docétisme est une opinion théologique, ce n'est pas une affirmation historique (2).

Tel est notamment le caractère du système de Marcion (3), ce penseur hardi et profond, qui, dans la première moitié du second siècle, donna du christianisme qu'il cherchait à libérer de tout lien avec le judaïsme, une interprétation si originale et si féconde que Harnack compare à celles de l'apôtre Paul et de saint Augustin. Pour lui, le

(1) Ps. JUSTIN, *De resurrectione*, 2 ; *Tractatus Origenis* (éd. BATIFFOL), XIV ; ORIGÈNE, *C. Celse*, II, 16.

(2) Sur ce caractère du docétisme voir HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I<sup>4</sup>, p. 212 s., 285 s.

(3) Sur le docétisme de Marcion, voir DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1913, p. 143-146 ; HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 107 s.

Christ n'a pas été engendré, il n'a rien d'humain, il est et reste esprit. Il apparaît en forme humaine (*in hominis forma*), son corps n'est qu'une apparence (1). Il faut se le représenter comme celui des anges apparus à Abraham qui mangeaient, buvaient et accomplissaient tous les actes de la vie humaine (*Gen.*, 18, 2-8) (2). « Le Christ de Marcion, dit Harnack, est un Dieu qui apparaît sous forme humaine, sent, agit et souffre comme un homme, bien que l'identification avec un corps charnel, naturellement engendré, ne soit chez lui qu'apparence. Il serait donc inexact de dire que, d'après Marcion, le Christ n'aurait souffert et ne serait mort qu'en apparence. C'est la pensée que lui attribuaient ses adversaires mais, lui, ne rapportait l'apparence qu'à la substance de la chair du Christ » (3). Marcion niait si peu l'histoire évangélique qu'il admettait un évangile, celui de Luc, qu'il avait seulement purgé de ce qu'il considérait comme des additions judaïsantes et adapté à ses idées, notamment en supprimant le récit de la naissance de Jésus et en faisant commencer son histoire au baptême.

Le gnostique Cerinthe pensait de même que le Christ ne s'était uni à l'homme Jésus qu'au moment du baptême et s'était séparé de lui au moment de la passion, en sorte que le Christ même n'avait pas souffert (4).

Cette préoccupation de sauvegarder la pleine divinité du Christ en écartant de lui la souffrance a donné naissance à d'assez singulières interprétations de l'histoire de la passion. Irénée (5) raconte, par exemple, que Basile (6) enseignait que Simon de Cyrène n'avait pas seule-

(1) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 16, 1.

(2) TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, III, 9.

(3) HARNACK, *Marcion*, p. 165.

(4) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 26, 1 ; III, 11, 1.

(5) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 24, 4.

(6) DE FAYE (*Gnostiques et Gnosticisme*, p. 35), pense que si Clément

ment porté la croix de Jésus, mais qu'il lui avait été miraculeusement substitué et avait été crucifié à sa place pendant que Jésus, perdu dans la foule, assistait en riant au supplice de son sosie (1). On lit dans les *Acta Johannis* (c. 97), qu'au moment de la crucifixion, Jésus apparaît à Jean qui s'est enfui et lui dit : « Jean, pour le peuple qui est là, à Jérusalem, je suis crucifié, je suis percé de coups de lances et abreuvé de vinaigre et de fiel, mais à toi je parle, écoute ce que je te dis. »

Toutes ces légendes ne nient pas l'histoire de la passion, elles développent, sur la base de la tradition évangélique, une interprétation des faits qui élimine l'idée de la souffrance et de la mort d'un Dieu.

Si tel a été le docétisme du second siècle, il serait surprenant qu'il y ait eu auparavant un docétisme d'un caractère tout différent.

Que le docétisme se rencontre dès le début du deuxième siècle et peut-être plus tôt, c'est ce qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute. Jérôme atteste sa haute antiquité quand il dit qu'alors que le sang du Christ était encore frais en Judée et que les apôtres vivaient encore, il se trouva des hommes pour affirmer que le corps du Seigneur n'était qu'un fantôme (*Adv. Luciferum*, 23). M. Loisy (2) a justement fait observer qu'ainsi que le montre le contexte,

d'Alexandrie avait connu cette théorie de Basilide, il n'aurait pas manqué de la combattre et que, pour cette raison, elle doit être attribuée seulement aux adeptes postérieurs de la secte.

(1) Si l'on en juge par la formule d'abjuration qui leur était imposée (KESSLER, *Mani*, I, Berlin, 1889, p. 404), les Manichéens semblent avoir eu la même opinion. La même chose se trouvait, d'après Photius (*Cod.*, 114), dans les *Actes de Jean* de Leucius Charinus. Ceci ne s'accorde pas exactement avec ce que nous trouvons dans les *Acta Johannis*. Il existe aussi une légende d'après laquelle ce serait Judas qui aurait été crucifié à la place de Jésus (LIPSIVS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, II, 2, Braunschweig, 1884, p. 427).

(2) LOISY, *De quelques arguments contre l'historicité de la passion*, R. II. L. R., 1913, p. 262. .



il y a dans le passage de saint Jérôme un développement oratoire où abondent les hyperboles et les inexactitudes. Le membre de phrase sur le sang du Christ n'a pas plus de portée que l'indication relative aux apôtres. Quant à celle-ci, elle a pour seule origine le fait que le docétisme est combattu dans les épîtres johanniques (I, 4, 2 ; II, 7).

La formule de la première épître de Jean sur la confession de Jésus-Christ venu en chair (I, 4, 2) n'est pas assez précise pour qu'on puisse reconstruire la thèse à laquelle elle est opposée. Ce pourrait être aussi bien la négation du caractère messianique de la personne de Jésus que celle de la réalité de son corps. C'est, sans doute, dans ce second sens que doit être interprété le témoignage de l'épître johannique à cause de la polémique analogue, bien que plus précise, qu'on rencontre dans les épîtres d'Ignace. L'évêque d'Antioche affirme avec insistance la réalité des faits de l'histoire évangélique. Il suffit, pour le montrer, de citer un passage de l'épître aux chrétiens de Tralles (9). Il y est question de Jésus Christ « qui a véritablement été engendré, qui a mangé et qui a bu, qui a véritablement été poursuivi sous Ponce Pilate, qui a véritablement été crucifié et est mort... qui est véritablement ressuscité des morts ». Et Ignace, dans le chapitre suivant, oppose formellement le point de vue ainsi défini à celui des incrédules qui affirment qu'il a seulement paru souffrir (1). Le docétisme visé par Ignace peut avoir été associé aux tendances judaïsantes combattues dans *Magn.*, 9, 1 et *Philad.*, 9, 1 (2). Le témoignage de Jérôme sur l'origine pales-

(1) Cf. aussi *Éph.*, 7, 18 ; *Smyrn.*, 1-2, 4 ; *Magn.*, 11. POLYCARPE, *Phil.*, 7, 1. On a aussi relevé une trace de docétisme dans l'évangile de Pierre, où il est dit que Jésus crucifié se taisait comme s'il n'éprouvait aucune douleur (10). M. REINACH (*Une source biblique du docétisme*, *C. M. R.*, IV, p. 189-191), a justement proposé de chercher l'origine de cette idée dans le passage, *És.*, 50, 7 : « J'ai rendu ma face semblable à un roc ».

(2) C'est admis, par exemple, par W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief erklärt*, Tübingen, 1920, p. 240.

tinienne du docétisme serait favorable à cette interprétation .

Pour M. Salomon Reinach (1), le docétisme est beaucoup plus ancien qu'Ignace; il est déjà combattu dans les évangiles, notamment dans l'épisode relatif à Simon de Cyrène (*Mc.*, 15, 21. *Mt.*, 27, 32. *Lc.*, 23, 26) qui, au moment où Jésus est conduit au Calvaire, est réquisitionné par les soldats pour porter la croix. Marc seul dit que ce Simon était le père d'Alexandre et de Rufus (2). Pour M. Reinach, l'historicité de cet épisode serait inadmissible, d'abord parce qu'il n'y a pas d'exemple d'une réquisition semblable à celle dont Simon aurait été l'objet, ensuite parce que le condamné était obligé de porter lui-même le *patibulum*, enfin parce que l'épisode tout entier n'est que l'illustration de cette parole de Jésus : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (*Mc.*, 8, 34). Aucun de ces trois arguments n'est probant. La réquisition de Simon de Cyrène n'a certainement pas été légale ; il faut y voir une de ces mille vexations quotidiennes que les Romains ne se faisaient pas faute d'infliger aux Juifs. Il ne faut pas l'expliquer par la pitié que Jésus aurait inspirée aux soldats, mais par l'impossibilité physique où il se trouvait, après la flagellation, de porter la croix. Enfin il serait

(1) REINACH, *Simon de Cyrène*, *C. M. R.*, IV, p. 181-188. Il faut lire la critique de Reinach par LOISY, *R. H. L. R.*, 1913, p. 269-270.

(2) Cet épisode manque dans le quatrième évangile. Quelques auteurs, comme JEAN RÉVILLE (*Le quatrième évangile*, Paris, 1901, p. 273), pensent que l'évangéliste l'a omis par une préoccupation antidocète; d'autres, comme HOLTZMANN-BAUER (*Handcommentar z. N. T.*, IV<sup>8</sup>, Tübingen, 1908, p. 292), croient qu'il a été influencé par la parole de Jésus sur la nécessité pour chacun de porter sa croix (*Mc.*, 8, 34), ou par l'histoire d'Isaac qui porte lui-même le bois de l'holocauste (*Gen.*, 22, 6). Le fait que Jean a laissé tomber d'autres détails de l'histoire de la passion doit faire penser, croyons-nous, à une simplification du récit destinée à concentrer toute l'attention sur Jésus. (MAURICE GOGUEL, *Intr.*, II, p. 463 s.). Le détail manque aussi dans l'*évangile de Pierre*,

inconcevable que l'épisode ait été suggéré par une parole dans laquelle il était question, non de porter la croix de Jésus, mais de porter sa propre croix. Il n'y a donc aucune raison de reconnaître dans l'épisode un débris d'une tradition analogue à la conception des docètes gnostiques sur la crucifixion de Simon de Cyrène. Si les évangiles avaient substitué Jésus à Simon, qui aurait été, lui, réellement crucifié, on ne comprendrait pas qu'ils n'aient pas poussé la substitution jusqu'au bout, mais aient conservé le détail du portement de la croix par Simon.

Quant aux noms d'Alexandre et de Rufus, qui ne se trouvent que chez Marc, on les explique généralement en disant que ces personnages devaient être connus dans le milieu où a été composé le second évangile (1). Matthieu et Luc auraient laissé tomber ce détail qui ne présentait d'intérêt ni pour eux, ni pour leurs lecteurs. M. Reinach, au contraire, pense que les noms d'Alexandre et de Rufus ont été ajoutés, après coup, dans Marc, à cause d'une tradition qui faisait d'eux les associés de Pierre (2). Mais cette tradition n'est attestée que par un texte de date très récente, les *Actes de Pierre et d'André*, et si Alexandre et Rufus avaient été des personnages assez connus pour qu'il valût la peine d'invoquer leur témoignage, ce qui d'ailleurs n'est fait dans l'évangile de Marc que d'une manière très indirecte, on ne comprendrait pas que leur nom n'ait pas été introduit aussi dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Il n'est donc pas légitime de contester l'authenticité de l'épisode de Simon portant la croix de Jésus. On doit considérer comme une construction arbitraire le système qui, transportant hardiment jusqu'à la période qui a précédé la composition des évangiles, une forme de docé-

(1) Ce milieu est probablement romain. Cf. *Rom.*, 16, 13, voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 368 s.

(2) REINACH, *C. M. R.*, IV, p. 185.

tisme dont Irénée est le premier témoin, prétend expliquer par une réaction contre elle l'origine de l'épisode de Simon de Cyrène. La conclusion à laquelle nous sommes ainsi conduit est qu'il n'y a pas d'attestation du docétisme plus ancienne que celle qu'on trouve dans les épîtres de Jean et d'Ignace.

Le docétisme du début du premier siècle doit être né des mêmes préoccupations qui ont inspiré les théories du gnosticisme docète. Il faut donc y reconnaître, non pas une négation de l'histoire évangélique, mais un essai d'interprétation de cette histoire qui ne compromette en rien le caractère transcendant du Sauveur, en lui permettant d'accomplir son œuvre dans l'humanité sans participer à la faiblesse de la nature humaine.

Une interprétation différente a été proposée par M. Salomon Reinach (1), qui voit dans le docétisme un essai de concilier les affirmations chrétiennes relatives au Christ avec un X judaïque qui serait la négation de toute l'histoire évangélique. Les Chrétiens, incapables d'opposer à cette négation des preuves positives s'appuyant sur des documents authentiques, auraient répondu que Jésus avait été une sorte de fantôme divin, un être aérien et tout spirituel, que les yeux ont vu, dont les oreilles ont perçu la voix, mais qui ne pouvait être saisi par le toucher. A cette théorie, M. P. L. Couissin (2) objecte avec raison que la réponse opposée aux Juifs négateurs aurait été inefficace puisqu'ils niaient précisément ce que disaient les docètes, à savoir que Jésus avait été vu et entendu, par illusion ou autrement. M. Loisy observe de même que la réponse des docètes aurait été

(1) REINACH, *Questions sur le docétisme, Lettre à la Revue moderniste, C. M. R.*, IV, p. 192-195.

(2) P. L. COUISSIN, *Quelques réflexions sur la lettre de M. Salomon Reinach, Revue moderniste*, 1912, p. 230-235. Reproduit dans REINACH, *C. M. R.*, IV, p. 197-200.



« le chef-d'œuvre de la bêtise humaine » et que « nous sommes ici dans le domaine de la fantaisie pure, de l'in vraisemblance noire, de la conjecture basée sur le néant » (1). Et, de fait, la question discutée par les docètes n'a pas été de savoir s'il y avait eu, au temps de Pilate, un homme nommé Jésus qui a agi et souffert et qui est mort, mais celle de déterminer la nature de sa manifestation.

Il est vrai que M. Reinach (2) croit trouver un argument décisif en faveur de sa théorie dans l'épître d'Ignace aux Philadelphiens (3) : « J'ai entendu dire à certains hommes, écrit Ignace : Si je ne trouve pas (telle chose) dans les archives, je ne crois pas dans l'Évangile. Et comme je leur répondais : C'est écrit (dans l'Ancienne Loi), ils me répondaient : C'est là toute la question. Mais pour moi, les archives sont Jésus Christ, mes archives intangibles sont sa croix, sa mort et sa résurrection et la foi qui vient de lui. » On entend généralement qu'Ignace vise ici des gens qui, pour accepter les affirmations de la foi chrétienne, demandent des preuves tirées de l'Ancien Testament. Ignace déclare d'abord que ces preuves existent et, comme ses adversaires en contestent la valeur, il en appelle à ce qui est pour lui la démonstration suprême, Jésus Christ. Pour M. Reinach, les archives dont il est question dans le premier membre de phrase, ce sont les archives de Césarée, capitale de la Palestine. Ignace aurait affaire à « une école critique qui, demandant des documents sur la vie terrestre de Jésus et cherchant vainement ces documents dans les archives, importunait saint Ignace de ses négations ». Ces critiques seraient aussi visés dans *Éph.*, 19, où Ignace dit que le prince de ce

(1) LOISY, *R. H. L. R.*, 1913, p. 263.

(2) REINACH, *Saint Ignace et le docétisme*, *C. M. R.*, IV, p. 200-206.

(3) 8, 2. Nous reproduisons la traduction de M. Reinach. Le texte du passage n'est pas sûr. Nous prenons pour base de la discussion celui qu'adopte M. Reinach.

monde n'a eu connaissance ni de la virginité de Marie, ni de la mort du Seigneur.

Si cette école critique d'Antioche avait existé, il serait inexplicable que son argumentation n'ait pas été reprise par les polémistes ultérieurs. Mais il y a plus. Si le mot « archives » peut, à la rigueur, être rapporté aux archives de Césarée, il n'en reste pas moins qu'Ignace pense répondre aux demandes de ses adversaires en prouvant que les faits visés sont attestés par l'Ancien Testament, car les mots : « C'est écrit » ne peuvent, comme le reconnaît M. Reinach, se rapporter qu'à l'Ancien Testament. Les adversaires ne contestent pas que la preuve proposée par Ignace, si elle était réellement fournie, serait probante, ils doutent seulement qu'elle soit vraiment administrée. Comment, s'ils avaient réclamé des documents d'archives, auraient-ils pu se contenter de preuves scripturaires ? Il doit y avoir correspondance entre la demande et la réponse. Si Ignace avait eu affaire à des gens demandant des preuves documentaires de l'histoire évangélique, comment n'aurait-il pas essayé de les fournir ? En déplaçant la question, il aurait fourni à ses adversaires une preuve manifeste d'impuissance. Il semble, comme l'admet M. Loisy (1), que ce soient non pas les docètes, mais des Chrétiens judaïsants qui, tout en admettant en gros le fait évangélique, contestaient l'interprétation qu'en donnait Ignace.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc très nette : Les docètes n'ont pas contesté l'histoire évangélique. C'étaient des Chrétiens idéalistes qui, attachés avant tout à la notion de la divinité du Christ et du caractère céleste de sa personne, essayaient d'en donner une interprétation qui s'accordât avec leurs idées. Ainsi compris, le docétisme n'a pu se développer que sur le terrain

(1) LOISY, *R. H. L. R.*, 1913, p. 226.

de la tradition évangélique. Si les docètes avaient eu la plus petite raison de penser que le Christ n'était qu'une personne idéale sans réalité historique, ils n'auraient pas dépensé des trésors d'ingéniosité pour donner de son histoire une interprétation qui le dégageât complètement d'un contact trop immédiat avec l'humanité. Les docètes apparaissent ainsi comme des témoins de la tradition évangélique.

## CHAPITRE V

# L'APÔTRE PAUL ET LA TRADITION EVANGÉLIQUE

### I

#### Les épîtres de Paul (1)

Le Canon de Muratori, document romain de la seconde moitié du <sup>ii</sup>e siècle, dit que ce que l'apôtre Paul écrit aux Chrétiens d'une Église particulière, il le dit à tous (*omnibus dicit*). C'est la conception qui a inspiré la canonisation des épîtres et qui a prévalu, mais ce n'est certainement pas avec l'idée que ses lettres deviendraient les éléments d'un recueil sacré que l'apôtre les a écrites. Ce n'est que par une transposition, qui n'a pas été parfois sans nuire à leur véritable intelligence, que ces lettres, jaillissement spontané d'une personnalité frémissante dont elles traduisaient les émotions, les enthousiasmes et

(1) Nous tenons les lettres de Paul pour authentiques à l'exception de l'épître aux Éphésiens et des Pastorales (*I, II Timothée, Tite*). Cette conception généralement admise de nos jours, sera justifiée au tome IV de notre *Introduction*. La plupart des négateurs de l'historicité de Jésus écartent le témoignage des épîtres de Paul. Seul M. Couchoud fait exception. La position de Drews est incertaine. Il estime que l'authenticité des épîtres n'est pas établie, cependant, il fait état de leur témoignage, non, il est vrai, sans écarter comme interpolés certains textes importants comme *I Cor.*, 11, 23 s. Voir DREWS, *D. Christum.*, I, p. 121 s., 128.



les indignations ont été transformées en encycliques ou en traités de dogmatique et interprétées à la manière d'un code.

Deissmann (1) a soutenu que c'était une erreur radicale de voir dans les épîtres de Paul des œuvres littéraires, car elles n'ont été écrites que pour suppléer à des conversations que l'éloignement rendait impossibles. Ce ne sont pas, au sens technique du mot, des épîtres, c'est-à-dire des œuvres qui, sous forme épistolaire, visent un public plus étendu, dans le temps et dans l'espace, que ceux qu'elles nomment comme destinataires et traitent des questions qui pourraient aussi bien faire l'objet d'une dissertation ou d'un livre. Pour bien comprendre les épîtres de Paul, il faut oublier l'auréole qui, depuis dix-huit siècles, les entoure, mais qui, en les glorifiant, les dénature. Ce sont des écrits de circonstance, improvisés à la hâte entre deux voyages, dictés le soir après une journée consacrée au travail manuel ou à la prédication, pour faire face à une circonstance surgie à l'improviste, pour régler une question, pour donner une instruction ou un avertissement, ou prévenir un malentendu. Chacune d'elles répond à une situation complexe ; celle-ci disparue, elle n'a plus directement de raison d'être. Aussi n'y a-t-il aucune trace d'une habitude que les Églises de l'âge apostolique auraient eue de lire régulièrement les épîtres de Paul. On les communiquait à l'assemblée quand on les recevait, peut-être les relisait-on, à l'occasion, tant que la question qui les avait provoquées n'était pas réglée, mais ensuite on les conservait simplement aux archives et cela,

(1) DEISSMANN, *Prologomena zu den biblischen Briefen und Episteln*, dans *Bibelstudien*, Marburg, 1895, p. 187-252. Sur quelques réserves qu'appelle la théorie de Deissmann voir NORDEN, *Antike Kunstprosa*<sup>2</sup>, Leipzig, 1909, p. 292 s ; VON WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Die Griechische Litteratur des Altertums*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, I, 8, Leipzig, 1905, p. 157 s ; WENDLAND, *Die urchristlichen Litteraturformen*<sup>2</sup>, Tübingen, 1912, p. 343 s.

semble-t-il, avec peu de soin. Beaucoup de ces lettres ont disparu et, parmi celles qui nous ont été conservées, plusieurs paraissent avoir subi diverses altérations. Quand, dans *I Thess.*, 5, 27, Paul écrit : « Je vous adjure, par le Seigneur, que cette lettre soit lue à tous les frères », il demande seulement que tous aient connaissance de son message et ne songe nullement à une lecture répétée. Aux Colossiens, Paul écrit : « Quand cette lettre aura été lue parmi vous, faites qu'elle soit lue aussi dans l'Eglise de Laodicée et, vous, lisez la lettre qui viendra de Laodicée » (*Col.*, 4, 16). L'apôtre a si peu l'idée d'une lecture régulière qu'il parle de l'envoi, non d'une copie, mais de l'original lui-même.

Rien n'est donc plus faux que de voir dans les épîtres pauliniennes des traités théologiques. Aussi n'y faut-il pas chercher des exposés complets de la foi ou du système de l'apôtre. Écrites pour des gens qui ont reçu son enseignement, elles font état de ce qu'ils connaissent et procèdent bien souvent par allusions à l'enseignement de Paul et à la tradition commune du christianisme. Les doctrines fondamentales n'y sont pas plus systématiquement exposées que les faits sur lesquels elles reposent. Les initiés auxquels elles étaient adressées connaissaient les unes et les autres et n'avaient pas besoin qu'on les leur rappelât.

## II

### **Paul, avant sa conversion, témoin de la croix**

Par les récits du livre des *Actes* (7, 58 ; 8, 1-3 ; 9, 1-2) et surtout par le témoignage de Paul lui-même (*I Cor.*, 15, 9. *Gal.*, 1, 13. 23. *Phil.*, 3, 6), nous savons qu'avant sa conversion, Paul fut un persécuteur acharné des Chré-

tiens. Il est peu probable que le futur apôtre ait jamais vu Jésus lui-même malgré le passage où il dit : « Si même nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus » (*II Cor.*, 5, 16). Les mots « selon la chair » peuvent être rapportés aussi bien à « nous avons connu » qu'à « Christ » et ce dernier mot peut désigner la notion du Messie ou la personne de Jésus. On peut donc comprendre « nous avons connu Jésus pendant sa vie terrestre » ou « nous avons eu une conception charnelle et judaïque du Messie ». Même si la première de ces deux interprétations devait être préférée, il faudrait tenir compte de l'élément hypothétique que contient la phrase. Paul paraît faire allusion, pour en contester la valeur, à un privilège dont se vantaient certains de ses adversaires. C'est simplement une hypothèse qui est envisagée dans notre passage. Il faut ajouter que, si Paul avait connu Jésus, il se serait placé parmi ses adversaires. Comment lui qui s'accuse d'avoir persécuté les disciples ne dirait-il pas qu'il avait combattu le maître lui-même ? (1)

C'est dans la période qui a suivi immédiatement le drame du Calvaire que Paul a dû entrer en contact avec le christianisme (2). Si même on pensait que les disciples

(1) Parmi les critiques qui admettent que Paul a vu Jésus, nous nommons SABATIER, art. *Paul*, *Encyclopédie des sciences religieuses*, X, p. 271 ; CLEMEN, *Paulus*, Giessen, 1904, II, p. 83 ; JOHANNES WEISS, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909, p. 24 s. ; MACHEN, *The Origin of Paul's Religion*, New-York, 1921, p. 54. L'opinion contraire est soutenue par RENAN, *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. IV ; *Saint Paul*, Paris 1869, p. 563 ; WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*<sup>3</sup>, p. 386 ; FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 93 ; PRAT, *La théologie de saint Paul*, II<sup>7</sup>, Paris, 1923, p. 27, n. 1. Quelques auteurs, comme PFLEIDERER (*Das Urchristentum*, I<sup>3</sup>, Berlin, 1902, p. 60), estiment la question insoluble.

(2) Le moment où Paul est entré en contact avec le christianisme, ne doit pas être de beaucoup postérieur à la passion. Nous estimons que Jésus a dû mourir à la Pâque de l'an 28 et que la conversion de Paul doit être placée à la fin de 29. Sur la détermination de ces dates voir nos études : *Essai sur la chronologie paulinienne*, R. H. R., 1912, t. LXV, p. 285-339 et *Notes d'his-*

de Jésus n'avaient vu en lui, pendant son ministère, qu'un prophète ou un docteur, il serait impossible de concevoir qu'après la passion ils soient restés groupés en son nom sans avoir attribué à sa personne une valeur toute particulière. Il fallait, en effet, qu'ils donnassent de la défaite apparente qu'il avait subie une explication qui justifiait la valeur qu'ils continuaient à attribuer à sa personne. Ils devaient, par là, être conduits à voir dans sa mort la réalisation d'un plan conçu par Dieu pour le salut de l'humanité. Nous ne savons pas à quel point le développement de la christologie était arrivé avant la conversion de Paul. Il suffit, pour expliquer ses sentiments et l'attitude qu'ils lui dictèrent, de savoir que les Chrétiens continuaient à se réclamer de Jésus et à voir en lui un envoyé de Dieu.

Saul de Tarse — pour lui donner le nom sous lequel il paraît avoir été connu dans le monde juif — était alors un jeune rabbin plein de zèle pour la Loi et de fanatisme. Il dut être profondément scandalisé par l'attitude d'hommes qui se proclamaient les disciples d'un insensé dont les prétentions avaient été condamnées par le sanhédrin, le plus haut tribunal juif, et qui avait péri de la main des autorités romaines. L'attitude de Paul est caractérisée par la formule qu'il emploiera plus tard : « Christ crucifié, scandale pour les Juifs » (I *Cor.*, 1, 23. Cf. *Gal.*, 5, 11). Elle résume à la fois ses expériences de missionnaire auprès des Juifs et son sentiment personnel alors qu'il n'était pas encore chrétien. Sa pensée était dominée (1) par ce principe de la Loi qu'il rappelle dans

*toire évangélique*, I, *Le problème chronologique*, R. H. R., 1914, t. LXIX p. 1-47. En suivant une voie toute différente de celle que nous avons suivie nous-même, MEYER (*Urspr. u. Anf.*, III, p. 171, 206), arrive à placer la mort de Jésus en 27 ou 28 et la conversion de Paul en 28 ou 29.

(1) Quand Paul sera devenu chrétien, il ne contestera pas le principe de la malédiction, mais donnera de la mort du Christ une interprétation qui conci-



l'épître aux Galates : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (*Deut.*, 21, 32. *Cf. Gal.*, 3, 13). En permettant qu'il pérît de cette mort infamante, Dieu lui-même s'était prononcé contre Jésus et l'avait déclaré maudit. C'était donc d'un épouvantable blasphème que se rendaient coupables ceux qui déclaraient que ce maudit était le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël.

Wellhausen (1) a supposé que, rendu perspicace par la haine, Paul avait, dès ce moment, reconnu dans le christianisme un principe dont le développement ruinerait le judaïsme. Admettre cela serait méconnaître le fanatisme de Paul et la profondeur de sa foi dans les destinées d'Israël. Il est plus téméraire encore de penser, comme le fait Pfleiderer (2), que ce que Paul connaissait et entendait dire de Jésus exerçait sur lui un secret attrait et qu'il était impressionné par le spectacle de la vie des Chrétiens. Là aurait été l'aiguillon contre lequel il regimbait (3), l'inquiétude secrète à laquelle il aurait voulu imposer silence en persécutant les Chrétiens. Que Paul ait, à son insu, subi l'influence du christianisme dans la période juive de sa vie, c'est, *a priori*, très plausible, mais qu'il ait eu conscience de cet attrait, c'est ce qui paraît moins probable. Le témoignage qu'il se rend à lui-même, quand il parle des persécutions dirigées par lui contre les Chrétiens, ne permet pas de mettre en doute la sincérité de ses motifs. L'explication de son attitude est plus simple. Paul

liera l'idée de la malédiction du Christ et celle de la messianité. Ce sera la théorie du Christ maudit par solidarité avec les pécheurs et du péché condamné en sa chair.

(1) WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*<sup>2</sup>, p. 386.

(2) PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, I, p. 63.

(3) *Actes*, 26, 14. Si ce détail était authentique il serait étonnant qu'on ne le rencontre que dans un seul des trois récits des *Actes*. Nous ne croyons pas d'ailleurs que ces récits puissent être considérés comme rigoureusement historiques, bien qu'on en ait parfois, surtout dans ces derniers temps, trop diminué la valeur.

voyait dans les Chrétiens des blasphémateurs et des sacrilèges. Or, le blasphème et le sacrilège n'étaient pas, dans l'antiquité, des péchés qu'il appartenait à Dieu seul de juger, c'étaient des crimes qui risquaient d'attirer sur la nation la colère divine. A ce titre, les autorités judiciaires avaient à en connaître et il était du devoir de chacun de les assister et, au besoin, de stimuler leur zèle.

Une conséquence importante résulte de cette constatation : c'est que la croix a dominé la période de l'opposition de Paul contre le christianisme comme elle devait, plus tard, dominer sa pensée chrétienne. Paul persécuteur — et non seulement Paul chrétien — nous apparaît ainsi comme un témoin de la croix, et cela dans les quelques mois qui ont suivi le moment où elle a été dressée sur le Calvaire. Il y a là une objection décisive contre la théorie d'après laquelle l'histoire évangélique toute entière, et notamment la crucifixion de Jésus, aurait été déduite d'une théorie ou d'un mythe préexistant et, si l'on peut ainsi parler, de la vie surnaturelle d'un Christ idéal dont les expériences de Pierre et des premiers Chrétiens auraient été les manifestations initiales.

### III

#### **Paul et l'unité du christianisme primitif**

Malgré l'opposition — exagérée par l'école de Tübingue, réelle cependant — qui a existé entre l'apôtre Paul et les Chrétiens de Jérusalem, restés plus attachés qu'il ne l'était lui-même au judaïsme et à ses pratiques traditionnelles, il y a eu, dans le christianisme primitif, une unité fondamentale. Paul en avait le sentiment quand, résumant les points essentiels de la prédication chré-

tienne, il disait « soit eux (les apôtres de Jérusalem), soit moi, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru » (*I Cor.*, 15, 11). De leur côté, les Jérusalémites ont aussi attesté cette unité en tendant à Paul la main d'association et en reconnaissant qu'il avait reçu la mission de prêcher l'Évangile aux païens (*Gal.*, 2, 7-10). Comment cette unité fondamentale du christianisme s'expliquerait-elle, si, à ses origines, il y avait eu seulement des conceptions relatives à un Christ idéal et à ses manifestations spirituelles ? Paul atteste de la manière la plus formelle que sa conversion s'est produite sans contact direct avec l'Église de Jérusalem. Il se déclare « apôtre, non de la part des hommes ou par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus Christ et par Dieu le Père » (*Gal.*, 1, 1). Comment concilier cette indépendance absolue du christianisme et de l'apostolat de Paul avec l'unité du christianisme primitif, sinon par ceci que l'apôtre voyait dans l'action du Christ céleste à laquelle il rattachait la naissance de sa foi, le prolongement et la conséquence du ministère historique de Jésus auquel le christianisme des Douze et l'Église de Jérusalem devaient leur origine ?

## IV

**Les frères de Jésus et les apôtres de Jérusalem**

Avant d'étudier le témoignage que l'apôtre Paul rend directement à la tradition évangélique, il convient de signaler deux faits qui établissent que le Christ paulinien est bien une personnalité humaine réelle.

Par deux fois, l'apôtre parle incidemment de Jacques et des autres frères du Seigneur (*Gal.*, 1, 19. *I Cor.*, 9, 5). Dans aucun de ces deux passages il n'est possible, à moins

de torturer les textes d'une manière inadmissible (1), de donner du mot « frères » une autre interprétation que celle qui le prend dans son sens naturel (2). Il y avait donc dans l'Église de Jérusalem, Paul le savait et les Églises de la Diaspora ne l'ignoraient pas, des hommes qui passaient pour les frères de Jésus selon la chair. Comment ce fait bien établi pourrait-il se concilier avec la théorie d'après laquelle le Christ prêché par Paul aurait été un personnage purement idéal (3) ? Drews (4), il est vrai, a soutenu que « frère du Seigneur » signifiait simplement membre de la communauté, mais, pour désigner les fidèles, l'apôtre dit simplement « les frères » ou « les frères dans le Seigneur » et, dans les passages où il est question des frères de Jésus, Paul les nomme à côté d'autres Chrétiens, des apôtres et de Céphas, il ne les confond pas avec eux. Dans *I Cor.*, 9, 5, en particulier, il est remarquable que Paul, parlant de la femme qu'il pourrait avoir, dise tout simplement « une sœur », alors qu'il dit « les frères du Seigneur » à propos des personnages auxquels il se compare (5).

Un autre fait impose une conclusion identique. Paul assimile entièrement son apostolat à celui des Douze, il a obtenu, non sans peine, la reconnaissance par l'Église de Jérusalem de la réalité de sa vocation (*Gal.*, 2, 1-10). Il rattache son apostolat, comme celui des

(1) Il ne peut être question de voir dans le terme de « frère du Seigneur », la désignation d'un titre ou d'une fonction ecclésiastique, d'abord parce que ce serait une conjecture ne reposant sur aucun fondement, ensuite parce qu'il ne serait pas possible de différencier cette fonction de l'apostolat auquel pourtant elle ne pourrait être identifiée.

(2) Si, comme le fait l'exégèse catholique, on donnait à « frères de Jésus », le sens de demi-frères (fils d'un premier mariage de Joseph), ou de cousins de Jésus, la portée de notre argumentation ne serait pas sensiblement affectée.

(3) Il est aussi question de frères et de sœurs de Jésus dans *Mc.* 3, 31 ; 6, 3 s. *Mt.*, 12, 46 ; 13, 55 s. *Lc.*, 8 19 s. *Jn.*, 2 12 ; 7, 3, 5. *Actes*, 1, 14.

(4) DREWS, *D. Christum.*, I, p. 125-127.

(5) JOH. WEISS, *Jes. v. Naz.*, p. 105.



Douze, à une apparition du Christ ressuscité (1), mais il a dû mener un rude et persévérant combat pour établir qu'il n'était en rien inférieur à ceux qu'il appelle par dérision les archiapôtres (*II Cor.*, 11, 5 ; 12, 11). Ceux-ci, ou du moins leurs partisans, devaient donc soutenir qu'il manquait à Paul un titre dont pouvaient se prévaloir ses rivaux. On ne pouvait discuter ni les titres de Paul au point de vue du judaïsme (*Phil.*, 3, 4-6. *II Cor.*, 11, 21-22), ni les services rendus par lui à la cause de l'Évangile et les souffrances acceptées pour cela (*I Cor.*, 15, 10. *II Cor.*, 11, 23-33. *Gal.*, 1, 17) (2), ni les signes accomplis et les visions obtenues par lui (*II Cor.*, 12, 1-12). Un texte de l'épître aux Galates permet de comprendre de quelle nature était l'objection faite à l'apostolat paulinien. A propos des apôtres de Jérusalem, Paul dit : « Quant aux considérés (3) — ce qu'ils étaient autrefois peu m'importe, Dieu ne regarde pas à l'apparence des hommes... » (*Gal.*, 2, 6). Le titre dont se prévalaient les apôtres de Jérusalem et qui manquait à Paul appartenait donc au passé. Les Douze pouvaient se vanter d'avoir été chrétiens et apôtres avant Paul, mais lui ne cherche nullement à dissimuler qu'il a autrefois persécuté l'Église et qu'il est un tard venu à l'Évangile (4). Il s'en vante, au contraire, comme d'un titre de gloire (*I Cor.*, 15, 8-10), parce qu'il y voit une preuve manifeste de l'intervention de Dieu

(1) Cela résulte du rapprochement de *I Cor.*, 9, 1, avec *I Cor.*, 15, 8.

(2) Les stigmates dont il est question dans l'épître aux Galates (6, 17) sont, selon toute vraisemblance, les cicatrices des coups reçus au service du Christ.

(3) Il y a, dans l'épître aux Galates, trois désignations des apôtres de Jérusalem : « les considérés » (2, 6), « les considérés pour quelque chose » (2, 6), « les considérés comme les colonnes (de l'Église) » (2, 9). Il semble que Paul fasse allusion à une désignation courante des apôtres, dont il n'est plus possible de reconnaître l'origine.

(4) Ceci explique pourquoi dans *II Cor.*, 5, 16, Paul paraît dénier toute valeur au fait d'avoir connu Jésus.

dans sa vie. Que pourrait être ce titre d'autrefois dont se prévalaient les apôtres de Jérusalem, sinon qu'ils avaient été les témoins et les associés du ministère historique de Jésus ? Les controverses de Paul avec les apôtres de Jérusalem établissent ainsi que ceux-ci se vantaient d'avoir été — ce que Paul ne contestait pas — les témoins de la vie de Jésus.

## V

### Examen des textes dans lesquels on a cru reconnaître des allusions à un mythe du Christ

Dans la salutation initiale de l'épître aux Romains, Paul parle du « Christ Jésus, né de la semence de David selon la chair, comme Dieu l'avait annoncé à l'avance par les prophètes dans de saints écrits » (*Rom.*, 1, 2-3). Pour M. Couchoud (1), il ressort de ce texte que la vie humaine — ou en apparence humaine — de Jésus n'a pas été relatée, mais révélée à Paul et cela par des prophéties. Le fait que l'apôtre a cru reconnaître une concordance entre l'histoire de Jésus et certaines prophéties n'établit pas que l'histoire ait été déduite de la prophétie (2). Mais ce n'est pas tout. Deux choses sont énoncées dans le membre de phrase qui nous occupe, l'une est l'existence de Jésus, l'autre le fait qu'il descend de David. L'origine davidique affirmée par Paul sur la foi des prophéties insère Jésus dans une lignée humaine. La notion de l'origine davidique de Jésus paraît avoir une origine théologique. Les évangiles ne rapportent aucune parole de Jésus qui l'atteste. Elle est seulement impliquée dans quelques épisodes auxquels on ne peut pas attribuer une grande por-

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 131.

(2) Nous reviendrons dans un chapitre ultérieur sur les relations de la prophétie avec l'histoire évangélique.

tée (1). L'aveugle Bartimée interpelle Jésus une fois sous le nom de « Jésus fils de David », une autre fois sous le nom de « fils de David » d'après Marc (10, 47-48) et Luc (18, 38-39), tandis que Matthieu (20, 30, 32) a, les deux fois, simplement « fils de David » (2). Dans le récit de l'entrée à Jérusalem organisée pour réaliser la prophétie de *Zacharie*, 9, 9, la mention de David dans l'acclamation populaire n'occupe pas la même place chez Marc (11, 9) et chez Matthieu (21, 9) et manque chez Luc (19, 38), ce qui oblige, pour le moins, à considérer que l'authenticité n'en est pas certaine (3). Une seule idée ressort de ces textes, c'est que, considérant d'une manière plus ou moins vague Jésus comme le Messie, on l'aurait parfois qualifié de Fils de David. Mais rien n'indique que Jésus lui-même ait accepté, encore moins qu'il ait réclamé ce titre.

Au contraire, dans une parole dont l'authenticité est indiscutable (4), Jésus paraît opposer l'une à l'autre les

(1) Nous faisons abstraction des deux généalogies, d'ailleurs inconciliables, qui se trouvent dans *Mt.*, 1, 1-16 et dans *Lc.*, 3, 23-38. Toutes deux supposent l'origine davidique de Jésus, mais ce sont des éléments récents de la tradition qui manquent chez Marc.

(2) Il en est de même dans le récit de *Mt.*, 9, 27 s., qui n'est qu'un doublet de l'histoire de Bartimée. Nous ne faisons pas état de *Mt.*, 15, 22, où la Cananéenne appelle Jésus : « Seigneur, fils de David », parce que la comparaison avec Marc montre qu'il n'y a là qu'un développement littéraire, ni de *Mt.*, 12, 23, où Jésus ayant guéri un démoniaque aveugle et muet, quelques assistants se demandent : « Celui-ci ne serait-il pas le fils de David ? » parce que ce récit est un élément rédactionnel qui fournit le point de départ, supposé par Marc, de l'accusation de possession dirigée contre Jésus.

(3) Le texte de *Zacharie* ne contient aucune allusion au Messie davidique.

(4) Elle l'est parce que ce texte va directement à l'encontre de la conception du Messie davidique universellement reçue dans l'Église depuis Paul. On ne peut signaler dans l'ancienne Église qu'une seule exception, c'est un passage de l'épître de Barnabas (12, 10 s.), qui est directement sous la dépendance de notre texte et qui est dominé par la préoccupation d'affirmer la naissance surnaturelle. On doit aussi signaler que le quatrième évangile paraît connaître l'idée de la descendance davidique, mais comme une objection à la messianité de Jésus. Il ne paraît pas que l'évangéliste, qui tient Jésus pour un galiléen, donne de réponse à l'objection (7, 42).

deux notions de messianité et d'origine davidique. Dans le Temple, Jésus demande : « Comment les scribes peuvent-ils dire que le Christ est fils de David ? David lui-même inspiré par l'Esprit saint dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tous tes ennemis sous tes pieds. David lui-même l'appelle son Seigneur comment pourrait-il être son fils ? » (*Mc.*, 12, 35-37. *Mt.*, 22, 41-46. *Lc.*, 20, 41-44). Dans le contexte où nous la lisons, cette question paraît être un problème subtil proposé par Jésus aux scribes, et qu'ils ne sont pas en état de résoudre. C'est en quelque sorte un argument *ad hominem*. Mais il est douteux, malgré l'opinion de quelques exégètes (1), que nous ayons ici un simple jeu d'esprit. Le texte a une portée plus grande. Il établit une antinomie entre la messianité véritable dont Jésus se réclame et la notion populaire et courante du Messie, fils de David (2). L'idée de l'origine davidique de Jésus a donc un caractère secondaire. C'est une création théologique faite sous l'influence des prophéties et des croyances populaires. Ceci conduit à faire porter l'affirmation relative aux prophéties dans *Rom.*, 1, 2-3 principalement, sinon exclusivement, sur les mots « né de la semence de David ».

Le fait que, soit par Paul, soit par d'autres avant lui, la notion de l'origine davidique a été introduite dans la

(1) ZAHN, *Das Ev. des Matthaeus*, Leipzig, 1903, p. 638 ; WOHLBERG, *D. Ev. d. Markus*, Leipzig, 1910, p. 323.

(2) C'est ce qu'admettent, avec des nuances qui varient suivant l'attitude qu'ils adoptent à l'égard de la question de la conscience messianique de Jésus, WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 104 ; WREDE, *Jesus als Davidsohn*, dans *Vorträge und Studien*, Tübingen, 1907 ; LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, Montier en Der, 1908, II, p. 362 s. E. KLOSTERMANN (*Markus*, Tübingen, 1907, p. 108) et JOH. WEISS (*Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, 1917, I<sup>3</sup>, p. 189), pensent que le morceau critique seulement la conception juive du Messie. LAGRANGE (*Évangile selon saint Marc*<sup>2</sup>, Paris, 1920, p. 303 s.), croit que Jésus, sans rejeter la notion de l'origine davidique, a voulu seulement en montrer l'insuffisance.



christologie n'est pas sans importance. La conception messianique juive a oscillé entre deux pôles : l'idée d'un Messie transcendant et céleste qui vient avec puissance exercer les jugements de Dieu et celle d'un Messie humain, roi de la race de David, pour qui et par qui sera restaurée la royauté nationale d'Israël. La première conception est représentée notamment par les livres de Daniel et d'Hénoch, la seconde par les Psaumes de Salomon. Ces deux idées ont été parfois combinées, elles le sont constamment dans la christologie de l'Église primitive. Les deux courants de la conception messianique n'en restent pas moins distincts. Si le Jésus du christianisme le plus primitif et de Paul lui-même avait été un être purement spirituel et céleste, sans autre attache avec l'humanité qu'une forme extérieure et irréal, comment l'apôtre se serait-il contredit lui-même en rattachant son Messie à une lignée humaine ?

Dans un autre passage, M. Couchoud croit aussi saisir sur le vif l'emprunt qu'aurait fait Paul à la prophétie de ce qu'on prend chez lui pour une tradition historique. Il s'agit du morceau où l'apôtre, résumant l'essentiel de l'enseignement chrétien, s'exprime ainsi : « Je vous ai transmis, parmi les points principaux (1), ce que j'ai, moi aussi, reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité, le troisième jour, selon les Écritures » (*I Cor.*, 15, 3-4); suit une énumération des apparitions (15, 3-8). Pour M. Couchoud (2), les mots « selon les Écritures » marquent la source de la connaissance. Il résulterait donc de ce passage que la foi en Jésus repose, d'une part, sur les Écritures, de l'autre, sur les apparitions. La foi en Jésus, c'est possible, mais non la connais-

(1) On peut aussi traduire « en premier lieu ».

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 136 s.

sance de Jésus impliquée dans cette foi. L'apôtre établit un parallèle entre « j'ai transmis » et « j'ai reçu ». Ce sont donc des faits du même ordre ce qui conduit à penser que l'apôtre se présente comme le témoin d'une tradition. L'enseignement donné et l'enseignement reçu ne pourraient être ainsi assimilés si, d'un côté, il y avait révélation surnaturelle ou déduction exégétique et, de l'autre, enseignement didactique ; l'examen du contexte confirme cette première observation. On admet avec raison que le passage considéré est comme un premier rudiment de confession de foi. Il n'y faut pas faire entrer le récit des visions qui fait doublet avec l'affirmation de la résurrection et qui, par son ampleur, contraste avec la brièveté de la formule qui précède (1). Le récit des apparitions est ajouté au résumé de la foi à titre de confirmation du point sur lequel Paul va faire reposer toute son argumentation. Alors que trois faits sont énoncés dans la formule paulinienne, les mots « selon les Écritures » ne s'y trouvent que deux fois, et cela, à propos des deux faits, la mort et la résurrection, qui ont, dans la pensée de Paul, une portée rédemptrice. Ils manquent à propos de l'ensevelissement qui ne joue aucun rôle dans la sotériologie paulinienne et qui est seulement visé incidemment, à titre d'image, dans le symbolisme du baptême (*Rom.*, 6, 4. *Col.*, 2, 12). Ceci montre que la formule « selon les Écritures » ne porte pas sur l'énoncé des faits mais sur leur interprétation. Ce que Paul sait par les Écritures, ce n'est pas que le Christ est mort, c'est qu'il est mort pour nos péchés. Paul, alors qu'il persécutait les Chrétiens, savait bien que leur maître était mort, il ignorait ou refusait de croire qu'il fût mort pour les péchés. Ce sont les Écritures qui,

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 209. Cf. HARNACK, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christasvisionen des Petrus, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss.*, 1922, p. 63 ss. (cité par MEYER).

une fois la certitude du Christ vivant établie au centre de sa conscience, lui ont permis de comprendre le caractère de sa mort. De même, si Paul croit à la résurrection, ce n'est pas à cause des prophéties mais à cause de l'apparition qu'il a eue. Il a d'ailleurs lu les prophéties bien longtemps avant d'être chrétien, mais il n'y a découvert la résurrection que lorsque, par une toute autre voie, la foi au Christ vivant malgré la mort se fut développée en lui.

M. Couchoud (1) ne voit qu'une idée mystique, presque gnostique, dans le passage de l'épître aux Galates où Paul dit qu'à l'achèvement du temps, « Dieu a envoyé son Fils, né de la femme » (4,4). Pour lui il n'y a là aucune référence historique. Isolé, ce texte ne constituerait, en effet, qu'une bien mince et insuffisante biographie, pas même l'esquisse d'une Vie de Jésus. Mais ne contient-il pas, au moins, l'idée de la vie historique de Jésus ? De quel droit d'ailleurs isoler cette affirmation ? Les Galates ne la séparaient pas de l'enseignement dans lequel l'apôtre leur avait retracé l'histoire du crucifiement d'une manière si saisissante qu'ils avaient eu le sentiment de le contempler de leurs propres yeux (3,1). Paul ne revient pas sur cette partie de son enseignement parce qu'elle n'était pas contredite par les contre-missionnaires. D'ailleurs l'expression « né de la femme » n'a pas été forgée par Paul. Il l'a empruntée à l'Ancien Testament (2) où elle désigne l'homme dans les conditions ordinaires de sa naissance et de son existence. La déclaration de *Gal.*, 4, 4, serait inintelligible si, pour Paul, Jésus n'avait pas vécu dans les conditions ordinaires de l'humanité.

Une importance toute particulière revient au grand

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 130.

(2) *Job*, 11, 3, 12 ; 14, 1 ; 15, 14 ; 25, 4. *Siracide*, 10, 18, etc.

passage de l'épître aux Philippiens dans lequel, d'une manière d'ailleurs toute incidente, Paul résume toute sa pensée sur le Christ et sur son œuvre. « Lui, écrit l'apôtre, qui existait en forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie (1) l'égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même en prenant la forme d'esclave et en devenant semblable aux hommes. Trouvé d'apparence humaine, il s'est abaissé en devenant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. Aussi Dieu l'a-t-il souverainement élevé et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout autre, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre et que toute langue confesse que Seigneur est Jésus Christ à la gloire de Dieu le Père » (*Phil.*, 2, 5-11). M. Couchoud voit dans ce développement le plus ancien résumé que nous ayons de l'histoire de Jésus. Elle lui paraît comporter deux éléments : la descente de l'être divin dans l'humanité et sa mort, d'une part, et, de l'autre, son ascension et sa glorification (2).

M. Couchoud pense que de ce mythe on trouve une version moins lyrique mais plus détaillée dans l'Ascension d'Ésaïe. Le prophète, au cours d'un ravissement, est enlevé de monde en monde jusqu'au septième ciel. Là il assiste à la scène mystérieuse qui marquera la fin des temps. Dieu ordonne à un être, qui est appelé le Bien-Aimé, l'Élu ou le Fils, de descendre à travers les sept cieux, le firmament, l'air et la terre jusqu'au *scheol* où il doit lier l'ange de la mort. Pour que sa descente reste inaperçue

(1) C'est-à-dire comme une proie dont il pût ou dût s'emparer. On traduit souvent « comme une usurpation ». Cette interprétation ne nous paraît pas possible, parce qu'elle suppose que l'existence en forme divine est identique à l'égalité avec Dieu. On trouvera une interprétation du morceau qui tient compte des résultats de l'exégèse dans GUIGNEBERT, *Quelques remarques d'exégèse sur Phil.*, 2, 5-11, *R. H. P. R.*, 1923, p. 512-533.

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 121.



des anges qui habitent les mondes superposés, le Fils reçoit le pouvoir de prendre, dans chacun d'eux, une forme semblable à celle des êtres qui y résident. Sa mission accomplie, le Fils remonte, cette fois sous sa propre figure, jusqu'au septième ciel. En assistant à son ascension glorieuse les anges sont atterrés. Il se demandent comment la descente du Fils de Dieu a pu leur échapper et ils sont obligés de le glorifier. L'Être céleste va ainsi s'asseoir à la droite de la grande gloire.

Il y a deux questions à examiner successivement : Le passage de l'épître aux Philippiens est-il un élément d'apocalypse et le mythe qu'il exprime est-il bien identique à celui qu'on trouve dans l'Ascension d'Ésaïe ? Comme la thèse de l'affinité entre l'Ascension d'Ésaïe et l'épître aux Philippiens n'intervient qu'à titre accessoire dans l'argumentation de M. Couchoud, nous examinerons d'abord ce point. Qu'est-ce que l'Ascension d'Ésaïe ? (1) Sous la forme que nous connaissons, c'est un ensemble assez complexe dans lequel on distingue aisément trois morceaux principaux.

1<sup>o</sup> Un récit purement juif du martyre du prophète Ésaïe scié sur l'ordre de Manassé (1,1-2,12 ; 5, 1-16). Il paraît avoir eu, à un moment donné, une existence indépendante et avoir été connu, sous cette forme, par Justin Martyr, Tertullien et Origène (2);

2<sup>o</sup> Une vision apocalyptique sur l'antichrist, la décadence de l'Église et le retour du Seigneur (2, 13-4,22). Sous sa forme actuelle, ce morceau, dont l'origine chrétienne n'est pas douteuse, trahit une certaine dépendance

(1) Des éditions du texte éthiopien ont été données par DILLMANN (Leipzig, 1877) et par CHARLES (London, 1900). Il existe des traductions françaises de R. BASSET (Paris, 1894) et de TISSERANT (Paris, 1909).

(2) JUSTIN, *Dial. c. Tryphon*, 120, 5. TERTULLIEN, *Scorpiace*, 8. *De patientia*, 14. ORIGÈNE, *In Mt.*, 28 (MIGNE, P. G., XIII, 1636); *Hom. I, in Ps. XXXVIII* (P. G., XIII, 1570); *Hom. I, in Is.*, 5 (P. G., XIII, 223); *Comm. in Mt.*, X, 18 (P. G., XIII, 881).

à l'égard de l'Ascension proprement dite. Il semble que ce soit du fait du travail rédactionnel car la conception du rôle du Christ qu'on trouve dans la vision est différente de celle qu'il y a dans l'Ascension proprement dite et ne peut en être considérée ni comme le germe, ni comme le développement ;

3<sup>o</sup> L'Ascension proprement dite (6, 1-11, 43) est le morceau qui nous intéresse particulièrement. Ésaïe est enlevé par un ange jusqu'au septième ciel, il reçoit l'explication de la descente du Bien-Aimé depuis le ciel supérieur jusqu'au *scheol* d'où il doit remonter au ciel. Le prophète assiste ensuite aux événements qui lui ont été annoncés.

La date de la rédaction de l'Ascension d'Ésaïe, dans son ensemble, aussi bien que dans chacune de ses parties constitutives, ne peut être déterminée avec une précision absolue. Les critiques sont à peu près d'accord pour admettre que l'Ascension proprement dite ne doit pas être antérieure au milieu du second siècle (1). Il se peut même qu'il faille en faire descendre la composition sensiblement plus bas. Le fait qu'Origène cite le martyre comme un livre juif prouve qu'il n'a pas connu l'Ascension sous sa forme actuelle. Il est vrai qu'elle pourrait avoir eu une existence indépendante avant d'entrer dans la composition du livre que nous lisons. Les remaniements chrétiens qu'elle a subis, notamment au chapitre 11, sont favorables à cette hypothèse.

Même si l'Ascension n'était pas antérieure au milieu du second siècle, les idées qui y sont mises en œuvre pourraient remonter à une époque plus ancienne. Il semble bien, en effet, qu'il faille distinguer dans l'Ascension

(1) Charles seul croit devoir faire remonter la composition de l'Ascension jusqu'à la fin du premier siècle. Ce qui lui dicte cette opinion, c'est la dépendance qu'il croit reconnaître d'IGNACE, *Éph.*, 19, 1, à l'égard de l'Ascension. Le contact qu'il signale ne nous paraît pas réel.

entre un mythe fondamental, celui de la descente de l'être céleste, et une interprétation chrétienne qui en est donnée. Cette combinaison de deux éléments explique certaines particularités du livre. Ainsi le Bien-Aimé reçoit l'ordre de se transformer à l'image des êtres qui habitent les divers étages de l'univers pour parvenir sans difficulté jusqu'au *scheol* où il doit dépouiller l'ange de la mort (9, 16) mais il ne poursuit pas sa descente, si l'on peut dire, en droite ligne et lorsqu'il est parvenu sur la terre (1), il faut, pour qu'il arrive jusqu'au *scheol*, l'intervention de Satan qui excite contre lui la jalousie des Juifs et les détermine à le faire mourir (11, 19-21) (2).

Cette combinaison de deux éléments disparates se constate sur un autre point. Le triomphe du Bien-Aimé se réalise par le pouvoir qu'il reçoit de se transformer en traversant les divers étages de l'univers. Il n'est pas dit que parvenu au *scheol*, il livre un combat à l'ange de la mort. Il semble que celui-ci soit hors d'état de résister à l'Élu et soit vaincu, dès l'instant où le Seigneur est parvenu jusqu'à lui. Après cette victoire le Bien-Aimé, reconnu par tous les anges, juge et anéantit les princes, les anges et les dieux de ce monde et le monde dominé par eux. Il remonte dans la gloire et s'assied à la droite de Dieu (10,12-15). Le triomphe de l'Élu est donc réalisé par son ascension. Cette idée est bien différente de la conception chrétienne d'après laquelle le jugement et l'anéantissement des puissances hostiles à Dieu sont l'œuvre du Christ revenant des cieux à la parousie et non du Seigneur y remontant après la résurrection.

(1) Il n'y parvient qu'à la suite d'une naissance surnaturelle (11, 2-14) qui constitue une surcharge manifeste et dont le récit est apparenté aux légendes apocryphes récentes.

(2) Matériellement l'incohérence se trahit par une surcharge. Dans 11, 19, le Bien-Aimé, crucifié par l'action de Satan, descend vers l'ange du *scheol*. Dans 11, 20, Ésaïe le voit pendre au bois.

On reconnaît ainsi, derrière l'interprétation chrétienne qui domine la forme actuelle de l'Ascension d'Ésaïe un mythe du rétablissement de la souveraineté de Dieu par un être divin qui descend dans le *scheol* pour dépouiller l'ange de la mort et remonter ensuite glorieusement au ciel. Ils se peut que ce mythe soit antérieur au christianisme (1).

Il y a une certaine affinité entre ce mythe et l'idée qui domine le développement christologique de l'épître aux Philippiens, mais, tandis que chez Paul le Christ se dépouille, il ne fait que se transformer dans l'Ascension d'Ésaïe. Le développement de l'épître aux Philippiens ne peut avoir été déduit du mythe parce que — la détermination négative par laquelle commence le développement en est la preuve — l'œuvre du Christ est décrite par Paul en opposition avec un autre mythe dans lequel on peut reconnaître l'histoire de Satan qui a voulu s'élever au rang suprême et réclamer pour lui l'adoration des anges et des hommes et qui, à cause de cette révolte, doit être anéanti. La correspondance entre l'œuvre de Satan et celle du Christ n'est cependant pas complète puisque la pensée juive ne connaît pas l'idée d'une incarnation de Satan. Le rapport entre le mythe de Satan et le drame christologique tel que Paul le conçoit n'est

(1) Il ne nous semble pas qu'il y ait de contact direct entre l'Ascension d'Ésaïe et Paul. En dehors de l'idée de la descente de l'être céleste, qui a un caractère général, et de celle de l'ignorance des archontes qui est développée de part et d'autre de manières très différentes, il n'y a que deux idées communes, mais qui se retrouvent aussi ailleurs, ce sont celle des vêtements célestes (*II Cor.*, 5, 2 s. *Asc.*, 4, 16 ; 8, 14, 26 ; 9, 9 s.), et celle des cieux superposés (*II Cor.*, 12, 2 s.), mais Paul n'est enlevé que jusqu'au troisième ciel et non au septième comme Ésaïe. Dans l'Ascension, les cinq premiers cieux appartiennent au monde inférieur, tandis que Paul a le sentiment d'avoir été porté jusqu'au monde supérieur. Chez Paul la révélation se fait par audition de paroles ineffables. Dans l'Ascension par visions commentées Paul ne peut répéter ce qu'il a entendu, Ésaïe raconte sa vision à Ézéchiass et aux autres prophètes.



donc pas une dépendance simple et directe. Paul a seulement interprété l'histoire de Jésus par une doctrine constituée en opposition avec le mythe de Satan.

On ne pourrait voir dans le développement christologique de l'épître aux Philippiens la plus ancienne forme de l'histoire de Jésus que si ce morceau avait été écrit pour faire connaître l'Évangile à des gens qui n'en avaient pas encore entendu parler, ce qui n'est nullement le cas. La manière incidente dont le développement est amené l'indiquerait à elle seule, si nous ne savions déjà que l'épître est adressée à des Chrétiens auxquels il peut être utile de faire comprendre quelle est la portée de l'œuvre du Christ mais auxquels il serait superflu de la faire connaître. Replacé dans son cadre historique, le texte de Paul est une tentative pour intégrer l'histoire de Jésus dans un grand drame rédempteur. Qu'il contienne des éléments dogmatiques, ou, si l'on veut, mythiques, c'est incontestable, mais ces éléments ne forment pas la substance de l'histoire, ils servent à la commenter et fournissent les matériaux de la construction spéculative élevée sur la base qu'elle fournit.

Il faut appeler l'attention sur une idée empruntée par Paul au judaïsme et qui a, pour lui, une importance capitale, celle de la préexistence. On trouve nettement dans certains textes juifs (1) l'idée de la préexistence des âmes mais plus nettement encore celle de la préexistence du Messie (2). Paul affirme la préexistence du Christ non

(1) *Sap. Sal.*, 8, 19 s. ; *Hen.*, 43, 4. *Hen. slave*, 23, 4 s. ; 28, 5 ; 49, 2.

(2) *Hen.*, 39, 6 ; 46, 1, 2 ; 48, 3-6 ; 62, 7 ; 70, 1. *IV<sup>e</sup> Esdras*, 12, 32 ; 13, 26. 52. Quelques auteurs pensent que dans le *IV<sup>e</sup> Esdras* l'idée de la préexistence du Messie pourrait venir d'une influence chrétienne. SCHÜRER (*Gesch.*, II, p. 530) fait justement observer contre cette idée que le judaïsme postchrétien a, par opposition contre le christianisme, insisté particulièrement sur l'humanité du Messie, comme le prouve cette déclaration du Juif Tryphon, rapportée par Justin : « Tous nous attendons un Messie qui sera un homme issu d'hommes » (*Dial.*, 49, 1).

seulement lorsque, dans l'épître aux Colossiens (1, 15s), il parle de son rôle dans la création, mais encore lorsqu'il emploie des termes comme « l'homme céleste » (*I Cor.*, 15, 47. 49) ou que, dans un morceau d'exégèse rabbinique, il identifie le Christ au rocher qui accompagnait les Israélites au désert (*I Cor.*, 10, 4). Ces affirmations ne contredisent pas le caractère humain et terrestre de la personne de Jésus, elles impliquent seulement l'idée que l'humanité ne peut pas expliquer jusqu'au bout cette personne et son rôle. Weinelt (1) remarque à ce propos qu'il ne faut juger ces idées que par celles de l'antiquité d'après lesquelles il était courant d'expliquer ce qu'il y a de mystérieux dans une personne par des forces d'un autre monde (2). De même que Paul a eu le sentiment que le Christ spirituel habitait et vivait en lui (*Gal.*, 2, 20), sans, pour cela, perdre la conscience de sa personnalité humaine, de même il a pu voir dans le Christ un être céleste et préexistant sans, pour cela, l'arracher à l'humanité. Il faut se faire une âme antique pour comprendre les notions par lesquelles la théologie du christianisme primitif, celle de Paul en particulier, a tenté d'expliquer ce qui, dans la personne et l'œuvre de Jésus, dépassait la mesure commune de l'humanité. La notion du Messie a fourni l'idée de la préexistence ; celle de la filialité divine a conduit à identifier Jésus avec les hypostases comme la Sagesse ou le Verbe. C'est ainsi que, partant de la sotériologie, on a été, et cela très rapidement, conduit à attribuer au Christ un rôle cosmologique.

Mais le mouvement de la christologie paulinienne, s'il est permis de s'exprimer ainsi, va de l'humanité à la divinité et non de la divinité à l'humanité. Si, dans

(1) WEINELT, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*<sup>2</sup>, Tübingen, 1921, p. 216.

(2) Les partisans du magicien Simon croyaient aussi qu'en lui était incarnée « la grande puissance de Dieu » (*Actes*, 8, 10).

l'épître aux Colossiens, Paul développe le rôle cosmologique du Christ et l'idée de sa souveraineté sur tous les êtres célestes, c'est parce que ceux à qui il s'adresse étaient séduits par des spéculations sur les anges et qu'il s'agissait de leur montrer que le culte du Christ atteignait les réalités du monde céleste d'une manière plus complète et plus efficace que la dévotion aux anges. Tout ce côté de la christologie paulinienne apparaît ainsi comme le développement d'une doctrine qui s'est constituée sur un autre terrain. L'élément proprement théologique de la christologie paulinienne n'est pas le point de départ de sa pensée. C'en est l'aboutissement. C'est le résultat d'un effort qui s'imposait à lui, dans un intérêt d'apologétique pratique plus encore que de curiosité spéculative, pour donner, en harmonie avec les conceptions sur les êtres spirituels qui étaient courantes de son temps, une interprétation de la personne et de l'œuvre de Jésus en rapport avec la place que la foi lui attribuait.

Parfois la pensée de Paul prend une allure nettement philosophique. Dans certains développements on a l'impression d'être en présence d'une théorie cosmologique plutôt que d'une histoire humaine. Tel est, par exemple, le caractère que présente le morceau de l'épître aux Colossiens (1, 13-20) où il est question de Dieu « qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a transportés dans le Royaume de son Fils bien-aimé ». Suit la description lyrique de ce qu'est ce Fils : « en lui nous avons la rédemption, la rémission des péchés : Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création. C'est par lui que l'univers a été créé, l'univers céleste et l'univers terrestre, les choses visibles et les choses invisibles, trônes, seigneuries, puissances, dominations. Tout a été fait par lui et pour lui. Il est avant toute chose et toute chose subsiste par lui. Il est la tête du corps de l'Église, il est le chef, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en

toutes choses il ait la première place car la plénitude de la divinité a jugé bon d'habiter en lui et par lui de se réconcilier l'univers en faisant la paix par le sang de sa croix pour les êtres qui sont sur la terre et pour ceux qui sont dans les cieux ». La conception développée dans ce passage où le Christ apparaît comme un être divin, presque comme une hypostase, est très proche de celle qu'on rencontre, par exemple, chez Philon et lui est certainement apparentée. Faut-il en conclure que le Christ de Paul est un être idéal comme le Logos philonien ? Il ne nous le semble pas car l'esprit antique ne voit pas de contradiction entre le caractère humain d'une personne et son caractère divin. Un exemple de l'association des deux conceptions nous est fourni par le quatrième évangéliste qui entend raconter l'histoire d'un homme ayant vécu sur la terre et qui l'identifie au Logos créateur. Le cas de l'épître aux Colossiens est tout à fait analogue : si le côté historique de la personne de Jésus y est seulement rappelé par une mention de la croix, cela tient uniquement au caractère de la lettre.

M. Couchoud (1) considère comme entièrement décisif en faveur de la thèse de la non-historicité le passage dans lequel Paul parle de la sagesse de Dieu « qu'aucun des archontes de ce monde n'a connue, car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur » (*I Cor.*, 2, 8). Pour lui il ressort de ce texte que ce sont des êtres mythiques, non des personnages en chair et en os, qui ont crucifié Jésus, que le drame s'est déroulé, par conséquent, entre ciel et terre, dans une atmosphère d'apocalypse. Et pour montrer que nous avons bien affaire ici à une théorie mythique, M. Couchoud relève l'analogie qu'il y a entre notre passage et l'Ascension d'Ésaïe (2)

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 132.

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 132.



où il semble que si les anges s'étaient aperçus de la descente du Fils de Dieu, ils s'y seraient opposés et auraient entravé l'accomplissement de son œuvre. Ils n'y collaborent cependant en aucune manière. Leur rôle est tout négatif et inconscient (1). D'après Paul, au contraire, quand les archontes crucifient le Seigneur, ils n'ignorent pas que c'est le Seigneur (2), mais ils ne connaissent pas le plan de Dieu et ils ne savent pas que la mort du Christ réalisera leur propre anéantissement. Les deux conceptions sont si différentes que l'une ne peut avoir été déduite de l'autre, elles n'ont en commun qu'un thème très général, celui du démon trompé. Il n'est donc pas légitime d'expliquer et d'interpréter l'indication que Paul donne d'une manière incidente par la théorie développée dans l'Ascension d'Ésaïe. Mais il y a plus. On doit douter que Paul attribue aux archontes autre chose que la responsabilité de la mort du Christ. On reconnaît assez facilement en eux ces soixante-dix anges auxquels Dieu a, d'après une conception développée notamment dans le livre d'Hénoch, confié le gouvernement du monde (3). Ils dirigent les peuples et inspirent leurs actes (4). En disant qu'ils ont crucifié le Seigneur, Paul ne semble pas avoir pensé à autre chose qu'à la crucifixion de Jésus par des hommes, mais par des hommes en qui il voit les

(1) Le passage relatif à la crucifixion (11, 19), appartient, nous l'avons vu, au remaniement chrétien.

(2) Du moins Paul ne dit pas que les archontes ignorent qui est le Christ. Ce serait cependant si important qu'il n'aurait pas pu ne pas s'exprimer nettement sur ce point, aussi ne pouvons-nous accepter l'interprétation de DIBELIUS (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, p. 96), qui, pense que, pour Paul comme pour l'auteur de l'Ascension d'Ésaïe, les archontes ignorent qui est le Christ.

(3) *Hen.*, 89, 59 s. Il est aussi question, dans le livre de *Daniel* (10, 13, 20), d'un « ange de la Perse » que combat Micael, l'ange du peuple d'Israël. Cf. *Hen.*, 20, 5.

(4) Ils en sont d'ailleurs responsables puisque, d'après *Hen.*, 90, 22s, il doivent être jugés.

agents de puissances démoniaques. Cette conception est, de tous points, semblable à celle qu'on trouve dans le quatrième évangile où Jésus est arrêté par la cohorte et le tribun conduits par Judas en qui Satan est entré, jugé et condamné par Pilate à l'instigation des Juifs et enfin crucifié par les soldats et où, cependant, tout le drame est expliqué par l'action du « prince de ce monde », c'est-à-dire de Satan (*Jn.*, 14, 30) (1). Il n'y a ainsi, comme l'a bien noté Dibelius (2), aucune contradiction entre *I Cor.*, 2, 8, qui rend les archontes responsables de la mort de Jésus et *I Thess.*, 2, 15 où il est dit que les Juifs ont fait mourir Jésus.

Nous avons ainsi passé en revue les principaux passages des épîtres pauliniennes où l'on a cru trouver des allusions à un mythe du Christ. Ils révèlent chez Paul une doctrine christologique dans laquelle sont entrés des éléments empruntés à la tradition dogmatique du judaïsme et même des fragments de mythes, mais il n'est pas légitime de réduire à cela toute la christologie paulinienne et de laisser de côté tout ce qui, dans les épîtres de Paul et dans sa prédication, avait trait au personnage historique de Jésus et à sa vie sur la terre. Nous reviendrons dans un autre chapitre sur la relation de ces deux éléments ; notons seulement ici que la relation paraît être celle d'une donnée de fait et de l'interprétation de cette donnée. Loin de contredire le caractère historique de la personne de Jésus, la christologie paulinienne serait incompréhensible si elle n'avait pas le fait historique pour point de départ.

(1) De même, dans l'Ascension d'Ésaïe (11, 19), le diable excite contre le Bien-Aimé les Juifs qui le font crucifier.

(2) DIBELIUS, *Die Geisterwelt*, p. 200.

## VI

**La tradition évangélique chez Paul (1)**

Les épîtres de Paul ne contiennent que peu d'allusions à l'histoire évangélique, mais, quand on les examine de près, on constate que l'apôtre est beaucoup plus familiarisé avec la vie de Jésus qu'une lecture superficielle des épîtres ne pourrait le faire penser.

Paul présente Jésus comme un homme né de la femme (*I Cor.*, 15, 21. *Rom.*, 5, 15. *Gal.*, 4, 4) appartenant à la race d'Abraham (*Gal.*, 3, 16. *Rom.*, 9, 5) et descendant de la famille de David (*Rom.*, 1, 3). Il a vécu sous la Loi juive (*Gal.*, 4, 4. *Rom.*, 15, 8). Les épîtres ne disent ni quand ni où, mais on ne saurait attacher d'importance à ce fait puisque ce n'est qu'à une étape relativement secondaire de l'évolution de la tradition que l'on a éprouvé le besoin de fixer les synchronismes de l'histoire de Jésus (*Lc.*, 3, 1 s.) (2). C'est à un point de vue qui correspond à celui de Marc que Paul se place.

Si Paul ne connaît pas les parents de Jésus (3), il mentionne ses frères et donne le nom de l'un d'eux, Jacques (*I Cor.*, 9, 5. *Gal.*, 1, 19 ; 2, 9. *Cf. I Cor.*, 15, 7).

Il n'est pas possible de déterminer comment Paul s'est représenté le caractère et la physionomie morale du Sei-

(1) Sur cette question voir MAURICE GOGUEI, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 71-84. On y trouvera une bibliographie à laquelle il faut ajouter : JOH. WEISS, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909 ; P. OLAF MOE, *Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1912.

(2) Ils ne sont d'ailleurs indiqués que par rapport à Jean-Baptiste.

(3) Il n'y a chez Paul aucune trace de l'idée de la naissance surnaturelle, voir LOBSTEIN, *Études christologiques. Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, Paris, 1890, p. 18 s.

gneur. On ne peut pas, en effet, toujours reconnaître si les passages qui se rapportent à cet ordre d'idées visent Jésus ou le Christ céleste dans sa préexistence ou sa glorification et il ne semble pas que l'apôtre ait fait à cet égard une distinction très précise. Cependant, même si le passage où le Christ est nommé « celui qui ne connaissait pas le péché » (*II Cor.*, 5, 21) se rapportait au Christ préexistant, il démontrerait au moins que Paul avait l'idée de la sainteté parfaite de Jésus. C'est là, sans doute, une idée dogmatique, au moins fallait-il qu'elle ne fût pas contredite par l'idée que l'apôtre se faisait de la vie historique de Jésus. Les exhortations à l'imitation du Christ (*I Cor.*, 11, 1. *Col.*, 1, 10) impliquent aussi l'idée de cette sainteté.

L'amour du Christ, dont il est question dans *Rom.*, 8, 27, étant présenté comme actuel doit être rapporté au Christ glorifié. Mais la douceur du Christ, au nom de laquelle Paul exhorte les Corinthiens (*II*, 10, 1) vise son caractère puisqu'il y a dans ce passage une allusion transparente à une parole de Jésus (*Mt.*, 11, 29).

Sur toute la période centrale de la vie de Jésus, les épîtres ne contiennent que fort peu de chose. Cependant, nous l'avons vu (p.104 s.), Paul connaît l'existence d'apôtres qui ont été associés au ministère du maître.

La croix occupait une place prédominante dans la prédication comme dans la théologie de Paul (*Gal.*, 3, 1. *I Cor.*, 2, 2). La mort de Jésus était présentée comme un acte d'obéissance à l'égard de Dieu et d'amour pour les hommes (*Phil.*, 2, 8. *Gal.*, 2, 20). Elle a été déterminée par l'hostilité des Juifs (*I Thess.*, 2, 15) et par l'ignorance des archontes célestes qui les ont dirigés (*II Cor.*, 2, 8). Paul sait que Jésus a passé avec ses disciples la soirée qui a précédé sa mort et qu'au cours du dernier repas qu'il a pris avec eux, il a institué la cène (*I Cor.*, 11, 23). Nous reviendrons sur ce témoignage. Implique-t-il aussi que



Jésus a été trahi par l'un des siens ? C'est ce qu'on ne peut déterminer avec certitude car le terme employé peut signifier aussi bien « trahi » que « livré à la mort ». On a cru parfois que le moment du supplice de Jésus était indiqué par le passage où l'apôtre assimile la mort du Christ à l'immolation de l'agneau pascal (*I Cor.*, 5, 7). Nous verrons (1) que cette interprétation est loin d'être certaine.

Presque à chaque page de ses épîtres, Paul rappelle que Jésus est mort sur la croix, il parle de sa mort violente (*II Cor.*, 4, 10), de l'effusion de son sang (*Rom.*, 3, 25, etc.), des souffrances qu'il a endurées (*II Cor.*, 1, 5. 7. *Rom.*, 8, 17. *Phil.*, 3, 10), de l'état d'épuisement par lequel il a passé avant d'expirer (*II Cor.*, 13, 4), des outrages qu'il a subis (*Rom.*, 15, 3). Enfin il mentionne expressément son ensevelissement (*I Cor.*, 15, 4) et atteste la tradition sur les apparitions (*I Cor.*, 15, 4-8).

Quand on groupe toutes ces indications, on a l'impression que si Paul ne présente pas un tableau cohérent de l'histoire de Jésus, il la connaît cependant.

Il est aussi, et plus nettement encore, un témoin de la tradition des paroles de Jésus. Resch (2) a été beaucoup trop loin en soutenant qu'il y avait dans les épîtres authentiques un millier (3) d'allusions à des paroles de Jésus (4). Celles qu'on rencontre peuvent être réparties en trois groupes : les citations expresses, les allusions

(1) Voir p. 222 s.

(2) RESCH, *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (T. U., N. F., XII), Leipzig, 1904. Sur l'œuvre de Resch voir les critiques sévères mais justes de WREDE, *Götting. Gel. Anz.*, 1905, p. 849 s. et de JÜLICHER, *Theol. Literzg.*, 1906, col. 42 s.

(3) Exactement 925 et en outre 133 dans l'épître aux Éphésiens, 100 dans les épîtres pastorales et 64 dans les discours pauliniens des *Actes*.

(4) Il n'est arrivé à ce résultat qu'en admettant qu'il y a parallélisme entre Paul et les Logia, quand il y a seulement un mot commun entre les textes comparés.

assez précises pour qu'on doive admettre que Paul avait la parole de Jésus présente à l'esprit et enfin des réminiscences presque inconscientes. Nous laisserons de côté cette troisième série d'allusions (1) qui ne peuvent être délimitées avec rigueur, mais qui sont loin d'être sans portée, car elles montrent combien l'esprit de Paul était nourri des paroles de Jésus.

Pour rassurer les Thessaloniens préoccupés du sort des croyants morts avant la parousie, Paul leur déclare qu'au moment du retour du Seigneur, ils ressusciteront pour se joindre aux vivants et il donne cet enseignement « dans une parole du Seigneur » (*I Thess.*, 4, 15). On ne voit pas exactement ce qui, dans l'enseignement donné, répond à cette parole. Les tentatives faites pour retrouver dans le texte une allusion à une parole connue de Jésus, à un passage de l'Ancien Testament ou à un apocryphe comme le IV<sup>e</sup> Esdras, n'ont pas abouti. Quelques auteurs (2) pensent que Paul parle ici par révélation et qu'il écrit sous l'inspiration de l'Esprit. Cette interprétation se heurte au fait que, quand Paul communique un enseignement qu'il tient d'une révélation, il le signale expressément (*I Cor.*, 15, 51. *II Cor.*, 12, 1 s.). Le plus naturel nous paraît être de penser que Paul cite ici un agraphton, c'est-à-dire une parole de Jésus qui n'a pas été recueillie dans la tradition évangélique (3).

Dans le chapitre 7 de la première épître aux Corinthiens, Paul donne des instructions destinées aux gens mariés. « A ceux qui sont mariés, écrit-il, je recommande, non pas

(1) On en trouvera un relevé dans MAURICE GOGUEL, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, p. 90-95.

(2) LUEKEN, *Die Schr. d. N. T.*, II<sup>3</sup>, p. 17 ; COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 144 s.

(3) SCHMIEDEL, *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther*, *Hand-Commentar z. N. T.*, II 1<sup>3</sup>, Freiburg i. B., 1892, p. 29 ; DIBELIUS, *D. Br. d. Ap. Paulus*, II, *die neun kleinen Briefe*, Tübingen, 1913, p. 20 ; FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902 p. 178 s.

moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari » (7, 10). La parole visée est la réponse de Jésus aux Pharisiens sur la question du divorce (*Mc.*, 10, 11-12. *Mt.*, 19, 9) conservée sous une forme un peu différente dans le Sermon sur la Montagne (*Mt.*, 5, 32). Ce qui donne à cette citation toute sa portée, c'est d'abord que, deux versets plus loin, envisageant un cas particulier, celui d'un Chrétien qui a une femme non-croyante, ou au contraire d'une croyante mariée à un païen, Paul dit : « Aux autres je dis, moi, non pas le Seigneur... ». De même, dans la suite du chapitre, Paul dit que, sur la question des vierges et des non-mariés, il n'a pas de commandement du Seigneur (7, 25 ; *cf.* 40). Il se contente de donner sa propre opinion. Si la parole du Seigneur était, chez Paul, comme le pense M. Couchoud, une révélation de l'Esprit, il serait déjà bien surprenant que, sur une question aussi importante pour la vie de l'Église, l'Esprit n'ait pas produit d'oracle. Mais il y a plus. A défaut de parole du Seigneur, Paul donne sa propre opinion et il y attache un grand poids. Ce n'est pas celle d'un homme ordinaire, mais celle d'un homme à qui le Seigneur a fait la grâce d'être fidèle, qui peut donc se vanter d'être un interprète autorisé de sa pensée et qui possède l'Esprit. Cette opinion cependant, Paul se garde bien d'en égaler l'autorité à celle des paroles du maître. Il y a là une preuve décisive que c'est bien une parole venant de Jésus que l'apôtre entend citer et qu'à cette parole il attribue une autorité absolue.

Dans la même épître encore, Paul cite une parole de Jésus pour établir le droit de ceux qui prêchent l'Évangile à être entretenus par les Églises. « Le Seigneur a commandé, dit-il, que ceux qui prêchent l'Évangile vivent de l'Évangile » (9, 14). Il y a certainement là une allusion à cette parole d'envoi des disciples en mission : « Si on vous reçoit dans une maison, mangez et buvez ce qu'on

vous donnera, car l'ouvrier est digne de son salaire » (*Lc.*, 10, 7. *Mt.*, 10, 10).

Nous arrivons maintenant à la dernière des citations des paroles de Jésus qu'on trouve dans les épîtres de Paul, c'en est aussi la plus importante et la plus discutée. Dans le *chapitre* 11 de la première épître aux Corinthiens (1), Paul, combattant la manière vicieuse dont le repas du Seigneur était célébré à Corinthe, rappelle ce qui s'est passé dans la dernière soirée de Jésus (2). « J'ai reçu du Seigneur et je vous ai transmis », dit-il (11, 23). Beaucoup de critiques (3) estiment que les mots : « J'ai reçu du Seigneur », indiquent qu'il y a une vision à l'origine de la tradition relative au dernier repas. Ils entendent : « J'ai reçu » dans le sens de : « Je tiens directement du Seigneur ». D'autres auteurs adoptent une opinion moins radicale. Loisy (4) et Bousset (5) pensent que, par une sorte d'auto-suggestion, Paul en est arrivé à contempler dans une vision la scène que la tradition lui avait transmise. D'autres, comme Pfleiderer (6) et Haupt (7), croient que Paul tient d'une révélation, non pas le récit du dernier repas de Jésus, mais la connaissance du caractère sacramentaire et de la portée de l'eucharistie. Rien dans le texte de Paul n'autorise ou ne justifie une telle distinction. On ne peut pas non plus accepter l'hypothèse de Lietzmann (8) et de

(1) DREWS, (*D. Christum.*, I, p. 128), écarte ce texte comme interpolé.

(2) MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris 1910, p. 159 s.

(3) PERCY GARDNER, *The origin of the Lord's Supper*, London, 1893, p. 5 s. ; COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 141.

(4) LOISY, *Év. synopt.*, II, p. 532 n. 1 ; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 284 s.

(5) BOUSSET, *D. Schr. d. N. T.*, II<sup>3</sup>, p. 131.

(6) PFLEIDERER, *Urchristentum*, I, p. 301.

(7) HAUPT, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894, p. 12.

(8) LIETZMANN, *An die Korinther*, I, II<sup>2</sup>, Tübingen, 1923, p. 58.



Ed. Meyer (1) qui supposent que Paul synthétise dans la vision du chemin de Damas tout ce qu'il sait de Jésus. D'ailleurs, la vision initiale n'a pas déterminé la connaissance que Paul a eue de Jésus, elle a fait naître sa foi. Toutes les solutions moyennes doivent être écartées. Nous sommes en face d'un dilemme. Ou bien toute la tradition sur le dernier repas a, pour Paul, une origine visionnaire ou bien la formule « J'ai reçu du Seigneur » signifie autre chose que « Je sais par l'intermédiaire d'une vision ».

S'il y avait eu vision, cela ne diminuerait pas, aux yeux de l'apôtre, la valeur de la tradition qu'il rapporte. Au contraire, son autorité en serait augmentée ; il serait surprenant que l'apôtre ne relève pas expressément un détail de nature à impressionner ses lecteurs.

Paul établit un parallélisme très étroit entre les deux termes : « j'ai reçu » et « j'ai transmis ». Ils sont donc du même ordre, ce qui ne serait pas le cas s'il y avait d'un côté une communication surnaturelle reçue par l'apôtre et de l'autre un enseignement didactique donné aux Corinthiens. Et surtout rien n'autorise à entendre « J'ai reçu du Seigneur » dans le sens de « Je tiens directement du Seigneur ». La préposition ἀπὸ qu'emploie ici l'apôtre marque l'origine première de la tradition, mais sans exclure tout intermédiaire. Ce que Paul veut dire c'est qu'en dernière analyse la tradition remonte au Seigneur qui a prononcé les paroles qu'il rapporte. Quand, dans l'épître aux Galates (1, 1), Paul veut affirmer qu'il tient son apostolat directement du Christ et de Dieu sans aucune intervention humaine, il emploie les deux prépositions ἀπὸ et διὰ, ce qui prouve qu'il conçoit parfaitement un apostolat qui viendrait de Dieu, mais par des intermédiaires humains. L'emploi dans notre passage de la seule préposition ἀπὸ montre que l'apôtre vise seule-

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 174, n. 3.

ment l'origine première de la tradition. Ce qu'il veut dire c'est que le récit vient du Seigneur par l'intermédiaire d'hommes. Ce détail n'avait pas besoin d'être explicitement énoncé ; il résultait pour les Corinthiens de la situation même de l'apôtre.

L'étude directe du texte et sa comparaison avec la forme de la tradition fixée dans l'évangile de Marc confirment cette conclusion. Sans doute, l'évangile de Marc n'a été rédigé qu'une vingtaine d'années après l'épître aux Corinthiens, mais on ne doit pas identifier la date de la rédaction d'une œuvre comme un évangile avec celle des traditions qu'elle contient.

Les deux textes se présentent ainsi (1) :

*Mc.*, 14, 22-25 : « Et comme ils mangeaient, prenant du pain et ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna et dit : prenez, ceci est mon corps. Et, prenant la coupe, ayant prononcé la bénédiction, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang de l'alliance versé en faveur de beaucoup. Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai de nouveau dans le Royaume de Dieu. »

*I Cor.*, 11, 23b-25 : « Le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré, prit du pain et, ayant prononcé la bénédiction, le rompit et dit : Ceci est mon corps (qui est) pour vous, faites ceci en mémoire de moi. De même aussi (il fit) pour la coupe après le repas, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, faites ceci toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi. »

(1) Pour la question qui nous occupe nous pouvons nous borner à comparer les textes de Paul et de Marc en ne faisant intervenir qu'accessoirement celui de *Matthieu* (20, 26-29) qui ne présente, par rapport à celui de Marc, que quelques variantes peu importantes, et celui de *Luc* (22, 15-20) qui paraît résulter de la combinaison de deux traditions différentes. Pour une étude plus complète de ces textes, voir MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 105-126.

Pour nous en tenir aux points essentiels nous noterons les particularités suivantes :

1<sup>o</sup> Paul donne, aussi bien après la distribution de la coupe qu'après celle du vin, un ordre de répétition. Il n'y en a aucun chez Marc et chez Matthieu. Luc (22, 19) en donne un, mais seulement après la distribution du pain ;

2<sup>o</sup> A la parole « ceci est mon corps » qui accompagne la distribution du pain, Paul ajoute « donné pour vous », ce qui n'a pas d'équivalent chez Marc et Matthieu, mais seulement chez Luc (22, 19) ;

3<sup>o</sup> Paul n'a pas d'équivalent à la parole qui termine la cène chez Marc et chez Matthieu, c'est-à-dire à la déclaration de Jésus qu'il ne boira plus du fruit de la vigne avant d'en boire à nouveau dans le Royaume de Dieu. Chez Luc (22, 16), cette parole accompagne la distribution d'une première coupe. Il faut cependant noter que, dans un morceau qui ne paraît plus faire partie de la relation du dernier repas mais qui en est déjà le commentaire, Paul dit : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (11, 26), ce qui est une réminiscence de la parole eschatologique qui paraît constituer un des éléments primitifs de la cène.

Toutes ces particularités ont le même caractère : elles tendent à assimiler l'un à l'autre les deux éléments constitutifs du rite et à en faire une institution expresse de Jésus. Elles vont donc exactement dans le même sens que l'évolution du rite. Celle-ci paraît avoir eu un double caractère qui a été d'abord de transformer en accomplissement d'un commandement de Jésus ce qui n'avait probablement été à l'origine qu'une répétition instinctive provoquée par le souvenir que l'on gardait de la dernière soirée passée avec lui. D'autre part, l'évolution a eu pour résultat de faire, de la distribution de la coupe et de celle du pain, deux symboles parallèles et équivalents

alors qu'il y a tout lieu de supposer qu'à l'origine les deux actes accomplis par Jésus n'avaient ni la même portée ni le même sens. La distribution du pain symbolise le don que Jésus fait de lui-même aux siens et pour les siens ; la coupe illustre le rendez-vous qu'il leur donne dans le Royaume de Dieu. Or, l'évolution des textes a dû tendre à conformer toujours plus complètement les récits au rite. Il serait inconcevable, alors qu'on avait le sentiment, en célébrant l'eucharistie, de répéter les actes accomplis par Jésus, que l'on ait fait au récit des additions qui l'auraient différencié du rite. Le texte de Paul est donc secondaire par rapport à la tradition conservée dans Marc. Son origine ne doit pas être cherchée dans une révélation surnaturelle, mais dans une tradition historique dont Paul est le témoin.

En dehors des citations proprement dites, il y a chez Paul un certain nombre d'allusions à des paroles de Jésus. Il suffira d'indiquer ici les plus caractéristiques.

*I Thess.*, 4, 8 : « Celui qui rejette (la prédication de l'Évangile), ne rejette pas un homme, mais Dieu qui a donné son Esprit saint en nous ». Cf. *Luc.*, 10, 16 : « Celui qui vous rejette, me rejette ; celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé » (Cf. *Mt.*, 10, 40).

*Gal.*, 4, 17 : « Ils veulent vous exclure ». Cf. *Mt.*, 23, 13 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, vous fermez le Royaume des Cieux devant les hommes. Vous-mêmes n'y entrez pas et vous empêchez les autres d'entrer » (Cf. *Lc.*, 11, 52).

*Gal.*, 6, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi vous accomplirez la loi du Christ ». Cf. *Mc.*, 9, 33 : « Si quelqu'un veut être le premier qu'il soit le dernier et le serviteur de tous ».

*I Cor.*, 4, 12-13 : « Maudits, nous bénissons, persécutés nous supportons, calomniés nous intercédons ». *Rom.*, 12, 14 : « Bénissez ceux qui vous maudissent, bénis-



sez-les et ne les maudissez pas ». Cf. *Mt.*, 5, 11 : « Heureux serez-vous lorsqu'on vous outragera, lorsqu'on vous persécutera, lorsqu'on dira faussement toute sorte de mal de vous. » *Lc.*, 6, 28 : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous persécutent ».

*I Cor.*, 5, 4 : « Étant assemblés au nom du Seigneur Jésus... avec la présence de Jésus, notre Seigneur... ». Cf. *Mt.*, 18, 20 : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ».

*I Cor.*, 13, 2 : « Si j'avais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes... ». Cf. *Mt.*, 17, 20 : « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de moutarde, vous diriez à cette montagne : Va-t-en de là ; et elle obéirait ». Cf. *Mc.*, 11, 22. *Mt.*, 21, 21. *Lc.*, 17, 6.

*I Cor.*, 13, 3 : « Si je vendais tous mes biens pour être distribués aux pauvres... ». Cf. *Lc.*, 12, 33 : « Vendez tous vos biens et distribuez-les en aumônes ». Cf. *Mc.*, 10, 21 ; *Mt.*, 19, 21 ; *Lc.*, 18, 22.

*II Cor.*, 10, 1 : « Je vous exhorte par la douceur et la miséricorde du Christ ». Cf. *Mt.*, 11, 29 : « Je suis doux et humble de cœur » (1).

*Rom.*, 12, 17 : « Ne rendez pas le mal pour le mal ». Cf. *Mt.*, 5, 39 : « Je vous le dis, ne résistez pas au méchant ».

*Rom.*, 14, 14 : « Je sais et je suis persuadé, dans le Seigneur, que rien n'est impur par soi-même ». Cf. *Mt.*, 15, 11 : « Ce n'est pas ce qui entre dans le corps qui souille l'homme ».

Il n'est pas possible de faire autre chose que des conjectures sur l'origine de la connaissance que l'apôtre Paul a eue de la tradition évangélique. Le noyau de ce qu'il sait doit remonter jusqu'à la période qui a pré-

(1) L'idée de l'humilité se trouve dans la seconde partie de *II Cor.*, 10, 1.

cédé sa conversion et dépendre de ce qu'on racontait de Jésus dans la première Église de Jérusalem. Les connaissances qu'il possédait avant d'être chrétien se sont enrichies et développées dans la suite.

L'abondance des allusions à des paroles de Jésus et des réminiscences que l'on relève dans les épîtres, le fait que Paul paraît, le plus souvent, viser des paroles connues de ses lecteurs donnent à penser qu'il a dû connaître un recueil de paroles de Jésus. La plupart de celles qu'il vise paraissent appartenir à la tradition des Logia. On est, par là, amené à envisager l'hypothèse d'après laquelle Paul aurait connu une forme de ce recueil (1).

Les épîtres de Paul apportent donc un témoignage précis à l'appui de l'existence, antérieurement à Paul, de la tradition évangélique. Elles supposent un Jésus qui a vécu, agi, enseigné, dont la vie est un modèle pour les croyants et qui est mort sur la croix. Il est vrai que l'on ne trouve chez Paul que des indications sporadiques et fragmentaires sur la vie et l'enseignement de Jésus, mais cela s'explique, d'une part, par le fait que nous ne possédons aucun exposé cohérent et complet de la prédication de l'apôtre et de l'autre par le caractère de ses préoccupations. Il n'a aucun souci d'établir — ce que personne de son temps ne contestait — que Jésus a vécu, mais uniquement — ce que les Juifs refusaient d'admettre — qu'il est le Christ.

(1) Sur les Logia voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 212-273.

## CHAPITRE VI

### LA THÉOLOGIE DE L'APÔTRE PAUL

#### I

#### **Caractère de la pensée paulinienne**

La forme systématique la plus ancienne de la pensée chrétienne que nous puissions saisir est celle que nous font connaître les épîtres de Paul dont la composition s'échelonne, en gros, entre les années 50 et 62. Nous y trouvons une théologie, sinon théoriquement développée, du moins très cohérente. Il est important d'en examiner le caractère et de chercher si elle peut être comprise comme le développement de prémisses juives et helléniques ou s'il est nécessaire, pour en rendre compte, de faire intervenir un élément historique, la vie et la mort de Jésus.

Les développements fragmentaires que nous avons dans les épîtres ne portent que sur les points essentiels du système ; le tableau qui résulte de leur rapprochement et de leur combinaison doit cependant — quelques détails accessoires mis à part — donner une image assez exacte de la physionomie que devait revêtir l'enseignement de l'apôtre.

Si Paul a été un esprit systématique puissant — l'épître aux Romains, à elle seule, suffit à l'établir — son ensei-

gnement n'a pas été dominé par des préoccupations philosophiques. Paul a prêché un Évangile et non enseigné une doctrine. Il était le porteur d'un message de salut. Il voulait arracher les hommes à la perdition et à la mort et leur assurer l'accès du Royaume de Dieu, non les instruire et leur révéler une explication des choses et de l'histoire. Ce sont les affirmations religieuses qui dominent dans les épîtres. Mais ces affirmations supposent une conception très générale qui embrasse, non seulement l'histoire de l'humanité, mais une théorie du monde et aussi une doctrine de Dieu et des êtres célestes et une explication de l'origine du mal, du péché et de la mort.

## II

**Dieu et les démons**

Bien que la pensée de l'apôtre ait ses racines dans la tradition religieuse d'Israël, son point de vue, en ce qui concerne la divinité, est assez différent du monothéisme radical et intransigeant qui caractérise certaines déclarations du Second Ésaïe ou de Jérémie :

Les arbres servent à l'homme pour brûler,  
Il en prend et il se chauffe.  
Il y met aussi le feu pour cuire du pain.  
Et il en fait également un dieu qu'il adore.  
Il en fait une idole devant laquelle il se prosterne.  
Il brûle au feu la moitié de son bois,  
Avec cette moitié il cuit de la viande,  
Il apprête un rôti et se ranime,  
Et se chauffe aussi et dit : Ha ! Ha !  
Je me chauffe, je vois la flamme,  
Et avec le reste il fait un dieu, son idole.

(*És.*, 44, 15-17. *Cf.* *Jérémie*, 10, 3-11).



Plutôt que par le terme de monothéisme, le point de vue de Paul pourrait être caractérisé par celui de monolâtrie. « Bien qu'il y ait, écrit-il, soit dans le ciel, soit sur la terre beaucoup d'êtres que l'on appelle dieux... Il y a, en effet, beaucoup de dieux et beaucoup de Seigneurs, mais, pour nous, il y a un seul Dieu, le Père de qui vient toute chose et nous sommes pour lui, et un seul Seigneur, Jésus Christ » (*I Cor.*, 8, 5-6). Pratiquement — du moins pour celui qui a la gnose — cette formule équivaut à celle du monothéisme puisque Paul la présente comme un commentaire de cette autre formule qu'employaient les gnostiques de Corinthe : « Nous savons qu'il n'y a aucune idole dans le monde et qu'il n'y a aucun dieu sinon l'unique » (*I Cor.*, 8, 4). La conséquence que tire Paul est que celui qui a la gnose, c'est-à-dire qui connaît la véritable nature des démons, peut impunément entrer en contact avec eux par la consommation des viandes sacrifiées. Il ne leur rend plus un culte et ne cherche pas leur protection plus qu'il ne les redoute. Mais ceux qui ne sont pas encore parvenus à ce degré de connaissance doivent fuir le contact des idoles qui serait pour eux une souillure (1). Paul déclare expressément que l'idole n'est rien, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un être divin. Le culte qui lui est rendu ne s'adresse pas à Dieu, mais à des démons et a pour conséquence de mettre l'adorateur en relation directe avec eux et, par là, de l'exposer à la colère de Dieu (*I Cor.*, 10, 19-22).

Il y a donc d'autres dieux que le Père unique, ce sont les démons que, sous la figure des idoles, adorent les païens. L'idolâtrie est un outrage à Dieu qui, seul, a le droit d'être adoré. Par le fait qu'ils ont réclamé un culte, les démons se sont posés en ennemis de Dieu. Bien que

(1) Sur la communion avec les démons, voir MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 167 s.

nous ne trouvions pas, dans les épîtres, de théories explicites sur ce point, il est bien probable que Paul n'explique pas l'origine des démons par un dualisme fondamental et irréductible, mais par la théorie de Satan, être céleste, révolté contre Dieu. Une allusion à cette théorie se rencontre dans le grand passage christologique de l'épître aux Philippiens où l'attitude du Christ préexistant est opposée à celle d'un autre être qui a cherché, lui, à saisir la pleine divinité, c'est-à-dire qui a voulu s'imposer à l'adoration des hommes.

Par la révolte de Satan qui a entraîné à sa suite une partie des êtres célestes, s'est constituée, en face de Dieu, une armée de démons hostiles à lui. Leur action s'exerce sur les hommes. Ce sont les ennemis dont il est question dans *I Cor.*, 15, 25-26. Celui qui sera vaincu et anéanti le dernier est la mort qu'il ne faut pas se représenter comme une puissance abstraite, mais comme un être personnel, Thanatos, probablement identique à Satan lui-même. Dans l'épître aux Hébreux, dont la pensée est, sur bien des points, étroitement apparentée à celle de Paul, le diable est directement identifié à Thanatos dans la formule : « celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable » (2, 14). La même identification ne se trouve pas formellement chez Paul, elle paraît cependant résulter d'indications assez précises. Paul parle d'un « dieu de ce monde » (*II Cor.*, 4, 4) qui est évidemment le diable et, d'autre part, caractérise le monde actuel comme soumis à la domination de la mort par suite du péché (*Rom.*, 5, 12 ; 6, 23. *I Cor.*, 15, 21). D'après *I Cor.*, 5, 5, l'abandon de l'incestueux à Satan aura pour conséquence l'anéantissement de la chair, c'est-à-dire la mort du coupable. D'après *I Cor.*, 10, 10, les Israélites révoltés au désert ont été livrés à l'exterminateur (Satan) qui les a fait périr (1).

(1) *Sag. Sal.*, 2, 24 : « Par la jalousie du diable, la mort est entrée dans

Il résulte de ces textes que Satan et Thanatos sont deux termes équivalents ou plus exactement que Thanatos c'est Satan envisagé dans l'exercice d'une de ses fonctions essentielles.

Satan était, avant sa révolte, un des êtres de l'armée céleste. L'existence de toute une hiérarchie d'êtres qui habitent dans les cieux, anges et archanges, trônes, seigneuries, principautés, puissances, dominations dont il est question notamment dans l'épître aux Colossiens (1, 16), n'a rien de contraire à la volonté et au plan de Dieu (1). Le mal vient uniquement de ce que ces êtres, au lieu de garder la place subordonnée qui leur revenait, ont prétendu s'élever et s'opposer à Dieu. Ainsi s'explique le fait que la théorie paulinienne ne fasse pas état seulement d'un désordre introduit dans l'humanité mais aussi d'un désordre dans le cosmos rendant nécessaire la rédemption non seulement de l'humanité mais de la création tout entière (*Rom.*, 8, 19-22), en d'autres termes le rétablissement de la souveraineté de Dieu (*I Cor.*, 15, 24-26).

### III

#### Le péché et le mal

Si cette notion de désordre cosmique est fondamentale pour la pensée de Paul et si la rédemption des pécheurs n'est, pour lui, qu'une partie d'une œuvre plus générale,

le monde ». *Jn.*, 8, 44 : « Le diable est meurtrier en principe ». Le rabbin Simon ben Lakisch disait : « Satan, la mauvaise tendance et l'ange exterminateur sont identiques. »

(1) Sur tout ce côté de la pensée de Paul, voir DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*.

dans sa prédication et dans ses épîtres, c'est la notion de la rédemption humaine qui est au premier plan.

Envisagé du point de vue de l'humanité, le mal prend la forme du péché. C'est un état de fait dont la caractéristique essentielle est l'ignorance de Dieu, l'éloignement et l'opposition à son égard (*I Cor.*, 15, 34). Le péché déshonore Dieu (*Rom.*, 2, 23), il est rébellion contre sa volonté et sa Loi (*Rom.*, 2,8 ; 3,5 ; 11, 30 *etc.*), il est aussi un état de faiblesse (*Rom.*, 5, 6s. 6, 19). Paul ne le conçoit pas seulement comme un acte ou une série d'actes mais comme un état caractérisé par la subordination de l'humanité à une puissance hostile à Dieu (*Rom.*, 3,9 ; 5, 19s ; 6, 17-20 ; 7, 20. *Gal.*, 3, 22). C'est dans la chair que réside la puissance du péché et par elle qu'elle s'exerce (*Rom.*, 6, 12 ; 7, 5. 14 ; 8, 3) (1).

Le péché est universel. Tout le début de l'épître aux Romains est consacré à établir cette thèse et à montrer notamment que, contrairement à une idée chère au judaïsme (2), le péché des Juifs ne les sépare pas moins de Dieu que celui des païens. (*Rom.*, 2, 1-3, 18 *cf.* 11, 32. *Gal.*, 3, 21). La Loi, en effet, n'est pas un moyen d'échapper à la domination et aux conséquences du péché. Son premier rôle est de le révéler (*Rom.*, 3, 20) ; elle lui donne, en quelque sorte, corps, en transformant une tendance plus ou moins inconsciente en rébellion ouverte (*Rom.*, 4, 15 ; 5, 13 ; 7, 7-13. *Gal.*, 3, 22). En elle-même cependant, la Loi est sainte, juste et bonne (*Rom.*, 7, 12). Elle était destinée à donner la vie en indiquant la voie à suivre pour obtenir la vie ou, en d'autres termes, l'accès du Royaume de Dieu (*Rom.*, 7,10), mais, elle a été comme

(1) Nous pouvons laisser de côté la question, assez difficile à résoudre, de savoir si la chair est cause ou seulement siège du péché et si elle l'est par sa nature même ou en conséquence de la chute.

(2) Exprimée notamment dans ce passage de la *Sag. Sal.*, (15, 2) : « Même quand nous péchons nous sommes à toi ».



désarmée et rendue impuissante par la chair (*Rom.*, 7, 14 ; 8, 3). C'est le désordre introduit dans le monde qui a empêché la Loi d'avoir les effets qu'elle aurait dû avoir.

Ceci nous amène à la question, capitale pour l'interprétation du paulinisme, de l'origine du péché. Fidèle sur ce point à la dogmatique juive, Paul cherche l'origine du péché dans la désobéissance d'Adam. Sa théorie est exprimée dans le parallèle entre Adam et Jésus Christ qui paraît avoir été un des thèmes habituels de sa prédication et dont nous possédons deux exposés, incomplets l'un et l'autre, dans *I Cor.*, 15, 45-47 et dans *Rom.*, 5, 12-21. L'affirmation centrale est que c'est par la désobéissance d'Adam que le péché est entré dans le monde (*Rom.*, 5, 17-19). Cette désobéissance a introduit un principe qui produit ses conséquences même là où il n'y a pas d'actes de rébellion semblables à celui d'Adam (5, 21). Paul a certainement conçu la désobéissance du premier homme d'après le récit de la Genèse (3,1-19) auquel il fait allusion dans *II Cor.*, 11, 3.

Mais la désobéissance d'Adam ne constitue qu'une explication historique de l'origine du péché, elle montre quand, et dans quelles conditions, le péché est entré dans le monde ; elle n'explique pas pourquoi il s'est produit. La théorie ne fait donc que reculer le problème, elle ne le résout pas. Aussi Paul envisage-t-il encore la question à un autre point de vue et indique-t-il, car il s'agit d'indications seulement et non d'une théorie systématiquement développée, comment la séduction de Satan s'est exercée et quelle relation il y a entre le péché de l'homme et la révolte de Satan contre Dieu. C'est dans *Rom.*, 1,18-32, le seul passage des épîtres où l'on trouve ce que l'on pourrait appeler l'esquisse d'une philosophie de la religion, que se rencontrent ces indications.

Le point de départ du raisonnement est une constatation de fait. La colère de Dieu se manifeste du ciel sur

l'injustice et l'impiété des hommes (1,18). Comment se fait-il que ceux-ci se soient ainsi opposés à la vérité et aient refusé d'adorer Dieu ? A cette question qui n'est d'ailleurs pas expressément formulée, Paul répond d'abord en écartant l'idée d'une ignorance complète de Dieu. Dieu s'est révélé aux hommes mais ceux-ci sont tombés dans l'idolâtrie (1, 19-23). La sanction de cette attitude est que Dieu les a abandonnés à leurs passions ce qui les a fait tomber dans toutes sortes de crimes et de souillures (1, 24-32). A l'origine, il y avait donc une sorte de connaissance naturelle de Dieu dont les attributs invisibles, la puissance infinie et la divinité sont révélés dans la création (1, 19-20). Mais les hommes ont repoussé cette connaissance de Dieu qui leur était offerte (1, 21), ils ont refusé de lui rendre le culte qui lui était dû, leurs cœurs se sont endurcis et ils se sont perdus dans de vains raisonnements. C'est ainsi qu'ils en sont venus à adorer des hommes et des animaux rendant ainsi à la créature le culte qui revenait au créateur. L'idolâtrie est la racine de tous les péchés. C'est la colère de Dieu qu'elle a provoquée qui a livré les hommes à leurs passions mauvaises. Celles-ci, sans doute, existaient déjà auparavant mais elles étaient en quelque sorte disciplinées et maintenues en équilibre ; c'est cet équilibre qui est maintenant rompu.

L'idolâtrie n'intéresse pas seulement l'humanité. Paul ne la considère pas comme une perversion du sens religieux qui substitue des êtres imaginaires à son objet réel. Les idolâtres adorent les démons, c'est-à-dire les esprits célestes révoltés contre Dieu. Dans l'idolâtrie nous trouvons rapprochées deux séries d'êtres en rébellion contre Dieu : Satan et ses anges qui prétendent à l'adoration qui ne revient légitimement qu'à Dieu et les hommes qui consentent à leur accorder ce culte qu'ils refusent à Dieu. Le second de ces faits est une conséquence du pre-

mier. Il résulte de *II Cor.*, 11, 3 qu'à l'origine du péché il y a une séduction de Satan, c'est l'action par laquelle les démons ont obtenu l'adoration des hommes. Le péché de l'humanité est ainsi en relation directe avec la révolte de Satan. Le péché n'est donc pas seulement un fait humain, c'est un fait cosmique, il n'est qu'une conséquence de la rébellion de Satan et qu'un cas particulier du désordre qu'elle a introduit dans l'univers.

En fait, malgré les indications extrêmement précieuses que nous fournit le passage *Rom.*, 8, 19-22, c'est presque exclusivement des conséquences du péché pour l'humanité que Paul parle. Le péché entraîne la mort. « Le salaire du péché c'est la mort » (*Rom.*, 6, 23). Mais le mécanisme de cette conséquence, si l'on peut s'exprimer ainsi, est présenté par Paul sous deux aspects différents. Tantôt on rencontre l'idée d'une sorte de relation logique et nécessaire : le péché engendre la mort. Celle-ci se produit en quelque sorte d'elle-même et sans que Dieu intervienne pour exercer une sanction. C'est ce que Paul appelle « la loi du péché et de la mort » (*Rom.*, 8, 2. Cf. 5, 12s.). Par suite du péché l'homme est tombé sous la domination de la mort qui doit régner jusqu'au moment où, à la fin des temps, elle sera anéantie par le Christ (*I Cor.*, 15, 24-25). Mais, à côté de cela, nous trouvons, presque à chaque page des épîtres pauliniennes, l'idée que la mort est le résultat d'un jugement. L'idée du jugement et du retour du Seigneur qui l'exercera occupe une telle place dans la pensée de Paul que, dans un passage comme *I Cor.*, 4, 3, le terme de « jour » (1) est pris dans le sens d'autorité judiciaire, de jugement. « Tous, écrit Paul, nous comparaîtrons devant le tribunal de Dieu » (*Rom.*, 14, 10 cf. *II Cor.*, 5, 10) (2). De l'idée du jugement il faut rappro-

(1) Celui du retour du Seigneur.

(2) Il y a une certaine incohérence dans la pensée de Paul. Le juge est

cher celle de la colère de Dieu qui, à la fin des temps, tombera sur les coupables (*I Thess.*, 1, 10 ; 5, 9. *Rom.*, 1, 18 ; 2, 5 ; 5, 9. *Col.*, 3, 6).

Il y a ainsi chez Paul deux conceptions. D'après l'une, Dieu apparaît comme un juge qui exerce à l'égard du péché la sanction qu'il mérite ; d'après l'autre, il est un témoin, en quelque sorte passif, ou plutôt, la sanction qu'il exerce se place, non à la fin des temps, mais au moment même où le péché apparaît dans le monde, elle consiste uniquement dans le fait que l'humanité est abandonnée à la puissance de Satan. C'est vraisemblablement parce qu'il a trouvé les deux conceptions dans la tradition religieuse de son peuple, que Paul les a laissées coexister dans son esprit et qu'il n'a peut-être pas aperçu la contradiction qu'il y avait entre elles.

#### IV

#### La rédemption

Le désordre du monde et la corruption de la nature humaine appellent une œuvre de restauration, une rédemption. Paul insiste beaucoup sur cette idée que l'initiative de cette œuvre appartient à Dieu seul. « Tout vient de Dieu, dit-il » (*II Cor.*, 5, 18s). L'homme ne peut se vanter ici de rien (1). C'est Dieu qui appelle les hommes

tantôt Dieu (*Rom.*, 2, 16, etc.), tantôt le Christ (*II Cor.*, 5, 10, etc.) La première idée se rattache à l'ancienne tradition hébraïque sur Yahvé juge, la seconde est plus proprement messianique. Dialectiquement la contradiction est résolue par l'idée de Dieu jugeant par Jésus Christ (*Rom.*, 2, 16). Accessoirement, on trouve aussi chez Paul l'idée du jugement du monde par les saints (*I Cor.*, 6, 2).

(1) Dans sa lutte contre le judéo-christianisme, Paul insiste beaucoup sur l'idée que la Loi est impuissante à réaliser le salut. Voir, par exemple, *Rom.*, 2, 13 ; 3, 20. *Gal.*, 2, 16 s.



au salut (1) (*I Thess.*, 2 12 ; 5, 9. *I Cor.*, 1, 9. *Rom.*, 8, 28s ; 9, 24 ; 11, 32 etc.). La rédemption apparaît d'abord comme un effet de l'amour de Dieu (*Rom.*, 5, 5. 8 ; 8, 39). C'est aussi une action de la grâce de Dieu. Cette notion de la grâce qui occupe dans la pensée paulinienne une place centrale est une notion avant tout pratique. La grâce a été, dans la vie de Paul, une expérience avant d'être l'objet de sa réflexion théologique. On constate chez lui un certain manque d'homogénéité, du moins dans l'expression, la rédemption étant attribuée tantôt à l'amour, tantôt à la miséricorde, tantôt à la grâce de Dieu. Ce serait difficilement explicable si nous avions affaire à une théorie logiquement construite, cela s'explique, au contraire, très bien, si l'expérience de la rédemption a précédé la réflexion dogmatique.

Paul a le sentiment que, ce qu'il est comme Chrétien et comme apôtre est une création de la grâce de Dieu. « C'est par la grâce de Dieu, écrit-il, que je suis ce que je suis » (*I Cor.*, 15, 10). Il a l'impression d'avoir subi, au moment de sa conversion, une action que sa vie antérieure n'avait pas préparée ; d'avoir été jeté hors de sa voie normale, d'avoir été l'objet d'une contrainte. C'est cette même force qui est à l'œuvre dans son activité apostolique (*I Cor.*, 15, 10. *II Cor.*, 12, 9).

De même que la vie chrétienne de Paul est une création originale à ses yeux et non la résultante de facteurs antérieurs, de même la notion de la grâce qui l'explique n'a pas ses racines profondes dans le judaïsme. De fait, dans le version des Septante, le terme de grâce exprime seulement les idées de faveur, de bienveillance, de bénédiction, de pardon, non celle d'une force divine qui

(1) Nous pouvons laisser de côté la question de savoir s'il les destine tous au salut ou une partie d'entre eux seulement, et si le fait que tous ne sont pas sauvés s'explique par un décret de Dieu ou par la liberté humaine.

créée en l'homme quelque chose de nouveau (1). Son origine ne peut pas non plus être cherchée du côté de l'hellénisme. Chez Philon, la grâce désigne les dons naturels qui font de l'homme un être raisonnable mais il y a si peu l'idée caractéristique chez Paul d'un secours accordé à l'homme pécheur, et précisément parce qu'il est pécheur, qu'on trouve cette affirmation que les sources éternelles des grâces ont été taries quand la méchanceté a commencé à entrer dans le monde (*De opificio mundi*, 168). Dans les inscriptions (2), le terme de grâce désigne un don venant de l'autorité souveraine.

Dans certains textes pauliniens, la grâce apparaît, sans que la pensée soit précisée, comme la source première du salut (*II Cor.*, 8, 9; 14, 9. *Gal.*, 1,6). Dans d'autres, elle est une force divine qui saisit l'homme, l'appelle, le transforme, le justifie, en d'autres termes, de lui qui était un condamné, fait un racheté, un enfant de Dieu. C'est une puissance qui s'empare de l'homme et envahit toute sa vie. Mais l'absoluité de la grâce n'exclut pas le caractère moral de son action qui produit un renouvellement et une transformation de la personnalité (*Rom.*, 3, 24; 4, 4; 11, 5-6. *Gal.*, 1, 15). Parfois la grâce paraît être hypostasiée, elle semble être une puissance personnelle, par exemple dans le parallèle entre Adam et Jésus Christ (*Rom.*, 5, 15-21), mais il n'y a pas là plus qu'une manière imagée de s'exprimer.

Le caractère essentiel de la théologie paulinienne, son originalité par rapport au judaïsme, c'est de substituer la notion de la grâce à celle du mérite, de la justice imputée, à celle de l'œuvre réalisée. Sur ce point Paul a nettement conscience de se séparer de la religion de ses pères.

(1) G. P. WETTER, *Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, Leipzig, 1913, p. 6 s.

(2) G. P. WETTER, *Charis*, p. 15.

C'est cette opposition qui explique l'énergie avec laquelle il a mis l'accent sur le caractère absolument gratuit et immérité du salut. Cependant l'absoluité de la grâce a ses limites. De la thèse qu'il affirme avec tant d'énergie, Paul ne tire pas ce qui paraîtrait en être la conséquence logique, à savoir que la cause unique et immédiatement suffisante du salut se trouve dans le cœur paternel de Dieu. La comparaison de la pensée paulinienne avec l'enseignement de l'Évangile est ici très instructive : dans la parabole de l'enfant prodigue, le pardon n'est subordonné à l'accomplissement d'aucune autre condition objective que le repentir du pécheur, c'est-à-dire qu'il ne dépend de rien d'autre que des relations entre l'offenseur et l'offensé. Il n'en est pas de même chez Paul. Pour lui, le salut serait impossible sans la croix. Quelle est la raison de cette différence ? Ce n'est pas assez de dire que, comme pharisien, Paul était trop préoccupé de sauvegarder la sainteté de Dieu pour pouvoir accepter l'idée d'un pardon gratuit du péché, car, à côté de la sainteté de Dieu, le pharisaïsme insistait aussi sur sa toute puissance. La véritable raison est ailleurs. Paul a dû expliquer le fait de la mort du Christ qui apparaît ainsi comme l'une des prémisses les plus essentielles de sa théologie. C'est de la nécessité de cette explication qu'est née la doctrine paulinienne de la rédemption.

Chez Paul, le pardon de Dieu ne résulte pas d'une initiative libre, spontanée et immédiatement efficace. Il est subordonné à l'accomplissement d'une œuvre rédemptrice.

Le salut n'est pas seulement, pour Paul, un processus intra-divin destiné à concilier l'amour et la justice. Cet ordre d'idées qui est représenté dans la doctrine paulinienne de la rédemption ne l'épuise pas. Il correspond à l'idée du péché envisagé comme violation de la Loi de Dieu et comme révolte contre lui. Mais le pardon divin

accordé à l'homme resterait inefficace s'il n'était pas accompagné d'une victoire remportée par Dieu sur les puissances mauvaises qui, par suite du péché, exercent leur domination sur l'humanité.

Dieu a conçu, pour la réalisation du salut, un plan qui dénote une sagesse infiniment supérieure à celle du monde. Ce plan rédempteur fait l'objet de l'enseignement que l'apôtre donne aux parfaits (*I Cor.*, 2, 6s. *Rom*, 11, 33). C'est là le mystère qui est révélé aux élus (*Col.*, 1, 25 ; 2, 2).

La rédemption a un double but. L'homme doit, un jour, comparaître devant le tribunal de Dieu, s'il est abandonné à lui-même, il ne pourra pas échapper à une condamnation. La rédemption a pour effet qu'il puisse être l'objet d'un jugement d'acquiescement et avoir part ainsi au Royaume divin. Il faut, d'autre part, que le pécheur soit délivré des puissances mauvaises qui dominent sur lui. A ces deux éléments correspondent deux moments différents de l'œuvre rédemptrice, la justification, d'une part, la rédemption proprement dite de l'autre. Par un côté, cette distinction correspond à celle que fait, d'autre part, Paul entre les deux parties de l'œuvre rédemptrice du Christ, entre celle qui a été réalisée par sa mort et par sa résurrection et celle qui sera accomplie lors de son glorieux retour à la fin des temps. L'œuvre de la justification est achevée en principe tandis que la rédemption est seulement espérée (*II Thess.*, 2, 8. *I Cor.*, 15, 24). Cependant, si la rédemption dépend de la victoire que le Christ remportera à la fin des temps sur tous ses ennemis, son triomphe est certain car, par sa mort et par sa résurrection, Jésus a vaincu et dépouillé les puissances et les dominations, c'est-à-dire les êtres spirituels hostiles à Dieu auxquels l'humanité est maintenant asservie (*Col.*, 2, 15). C'est là ce qui donne à l'espérance chrétienne chez Paul un aspect si particulier.



L'œuvre de la justification est décrite par Paul avec beaucoup plus de précision que celle de la rédemption. Cela ne tient pas seulement à ce que la première se développe sur un plan historique tandis que la seconde se déroulera à la fin des temps et aura, par conséquent, un caractère extra-historique. Si, théoriquement, la rédemption a, dans le système théologique de Paul, autant d'importance que la justification, il n'en est pas de même au point de vue pratique. Tout l'effort du missionnaire — et Paul est missionnaire avant tout — porte sur l'acceptation de la justification par le pécheur. Ce point acquis, tout en découle, car, du point de vue de l'individu, la rédemption apparaît comme une conséquence de la justification et l'Esprit que reçoit le justifié en est le gage (*Rom.*, 5, 10 ; 8, 23 s. 31. *Gal.*, 4, 6).

## V

**Le Christ et son œuvre**

L'idée fondamentale sur laquelle repose la doctrine paulinienne de la justification est celle de deux mondes qui se succèdent. Le monde actuel placé sous la domination de puissances mauvaises a pour caractéristiques essentielles, le péché, la mort et l'impuissance (*Gal.*, 1, 4. *I Cor.*, 1, 20 ; 2, 6 ; 3, 18. *II Cor.*, 4, 3). Il est destiné à périr. Le monde futur est le Royaume du Christ et de Dieu. Le temps qui s'écoule entre la mort du Christ et son retour est une période intérimaire dans laquelle les deux économies, si l'on peut s'exprimer ainsi, chevauchent l'une sur l'autre. L'économie ancienne subsiste toujours puisque des puissances qui règnent sur elles, il est dit qu'elles périront (*I Cor.*, 2, 8 ; 15, 24), jamais qu'elles

ont péri ; leur destruction est annoncée pour la fin des temps (*I Cor.*, 15, 26).

Le monde actuel est dominé par trois faits. Le péché, conséquence de la chute d'Adam et la mort qu'elle a introduite dans le monde, la promesse faite à Abraham qui, dans l'obscurité du monde condamné, fait briller une espérance, enfin la Loi de Moïse. A chacun de ces trois points de vue, le cycle est clos par la manifestation du Christ. Par elle le péché est vaincu, les fidèles reprennent vie (*I Cor.*, 15, 22. *Rom.* 5, 17), la promesse faite à Abraham est accomplie (*II Cor.*, 1, 20. *Gal.*, 3, 16), enfin le Christ est la fin de la Loi (*Rom.*, 10, 4, cf. *Gal.*, 3, 21-4, 5).

L'œuvre rédemptrice du Christ intéresse à la fois Dieu et l'homme. A cause de son caractère essentiellement moral, elle ne peut être accomplie que par un être en solidarité étroite avec l'humanité, donc par un homme. Mais, comme l'humanité est radicalement impuissante et que l'initiative du salut appartient à Dieu, elle ne peut venir que d'un être qui n'est pas lui-même pécheur mais qui est en relation étroite avec Dieu, donc par un être céleste. De là le double caractère du Christ paulinien, personnalité humaine et en même temps supra-humaine, non pas Dieu, le terme ne se trouve pas chez Paul, mais Fils de Dieu, contradiction que l'apôtre résout par l'idée de l'incarnation du Christ préexistant. Le Christ appartient à la fois à la sphère divine et à la sphère humaine, sa personnalité a un double aspect (*Rom.*, 1, 4). Mais il n'y a rien chez Paul qui ressemble à ce que sera plus tard le dogme orthodoxe parce que sa pensée n'est pas orientée dans le sens des définitions théologiques et aussi parce qu'il ne se représente pas la combinaison dans la personne du Christ d'éléments disparates mais la succession de phases diverses. L'idée paulinienne est celle d'un être divin, image de Dieu (*II Cor.*, 4, 4.

*Col.*, 1, 15), homme céleste (*I Cor.*, 15, 48-49), premier né de la création (*Col.*, 1, 15), qui, se dépouillant de ses attributs célestes, devient homme et, après sa résurrection, reçoit le titre de Seigneur (*Phil.*, 2, 5-11).

Tout ce qui concerne la préexistence est en dehors de l'expérience telle que Paul la conçoit et a une double origine. Cela provient du système théologique du judaïsme dans lequel la notion du Messie était extrêmement développée, mais aussi de la réflexion théologique. Si Jésus, par sa mort et par sa résurrection, a réalisé ce qu'il a, en effet, réalisé d'après l'expérience de Paul, il faut que sa personnalité ait été autre que celle des autres hommes.

Le terme par lequel Paul désigne le plus couramment le Christ est celui de Fils de Dieu. Ce n'est là qu'une image car il n'y a rien chez l'apôtre qui ressemble à l'idée que l'on rencontrera plus tard d'un Fils engendré par Dieu. Le Christ reste nettement subordonné au Père. Il a été créé par lui : cela résulte du parallèle établi entre Adam et lui mais aussi du terme d'image de Dieu qui évoque le récit de la création du premier homme à l'image de Dieu (*Gen.*, 1, 27) et encore du terme de « premier né ». L'idée de l'homme céleste ou de l'homme type de *I Cor.*, 15, 48 est une autre forme de la notion de la préexistence qui est affirmée dans une série de textes explicites, par exemple dans cette déclaration de l'épître aux Romains que Dieu a envoyé son Fils (*Rom.*, 8, 3. Cf. *Gal.*, 4, 4. *II Cor.*, 8, 9. *Phil.*, 2, 5). Elle résulte aussi du rôle joué par le Christ dans la création (*I Cor.*, 8, 6. *Col.*, 1, 15-17).

A l'accomplissement des temps, c'est-à-dire au moment marqué par Dieu dans le plan conçu par sa sagesse (*Gal.*, 4, 4), Jésus est né au sein du peuple juif, descendant d'Abraham et de David (*Rom.*, 1, 3). Il a été, en tous points, obéissant à Dieu (*Rom.*, 5, 17-19. *Phil.* 2, 8) et n'a point connu le péché (*II Cor.*, 5, 21). Les textes

où il est parlé d'une apparence humaine du Christ (*Rom.*, 8, 3. *Phil.*, 2, 7) ne doivent pas être interprétés contre la réalité de l'humanité de Jésus car, comme l'a justement noté H. J. Holtzmann (1), le terme grec employé ne s'oppose pas, comme le mot français ressemblance, à la notion d'identité mais à celle de différence (2). Ce qui confirme explicitement cette interprétation, c'est que Paul attribue au Christ la chair et le sang (*Rom.*, 1, 3 ; 3, 25. *I Cor.*, 10, 16. *Col.* 1, 20), alors que ce sont là pour lui, des éléments qui caractérisent la nature humaine et sont étrangers à la vie céleste (*I Cor.*, 15, 50).

Le centre de l'œuvre du Christ est sa mort sur la croix. La croix est pour Paul la puissance et la sagesse de Dieu (*I Cor.*, 1, 18. 23-24), le seul motif que les hommes puissent avoir d'être assurés de leur salut (*Gal.*, 6, 14), aussi les ennemis de l'Évangile sont-ils appelés les ennemis de la croix du Christ (*Phil.*, 3, 18). Si Paul a combattu, avec l'énergie et la persévérance que l'on sait, l'idée d'une justification par les œuvres de la Loi et notamment par la circoncision, c'est afin que le scandale, c'est-à-dire que l'efficacité de la croix ne soit pas diminuée (*Gal.*, 5, 11 ; 6, 12. *I Cor.*, 1, 17). C'est sur cette idée que l'apôtre insiste avec le plus de force (*Gal.*, 1, 14. *I Cor.*, 15, 3. *Rom.*, 4, 25 ; 5, 10). Plusieurs notions interviennent pour expliquer cette efficacité, par exemple celle du Christ agneau

(1) H.-J. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, Tübingen, 1911, II<sup>a</sup>, p. 80.

(2) Il pourrait sembler, étant donnée la notion de la chair, qu'il y ait contradiction entre l'humanité du Christ et le fait qu'il est sans péché. La solution de cette difficulté est fournie par le parallélisme établi entre Adam et Jésus Christ. De même qu'Adam, avant la chute, a été à la fois homme et sans péché, il est possible de concevoir que Dieu ait réalisé pour le Christ ce qui l'avait été à la création pour Adam. On doit aussi noter que la pensée juive n'affirme pas rigoureusement l'universalité du péché. Un apocryphe juif, qui présente sur plusieurs points des affinités frappantes avec la pensée paulinienne, le IV<sup>e</sup> *Esdras*, dit que presque tous les hommes sont pécheurs (7, 48) et que très peu ne le sont pas (7, 139).



pascal (*I Cor.*, 5, 7), celle du Christ propitiation c'est-à-dire moyen de salut conçu à la manière des sacrifices lévitiques (*Rom.*, 3, 25) et aussi celle du sacrifice de rachat (*Rom.*, 6, 17. *Gal.*, 3, 13). Mais la notion dominante, celle par laquelle s'explique le processus de la justification, est celle de la condamnation du péché dans la chair du Christ (*Gal.*, 3, 13. *II Cor.*, 5, 21. *Rom.*, 8, 3). Jésus, tout en étant parfaitement saint, a été traité par Dieu comme s'il était le péché lui-même et condamné. Ce n'est pas là l'idée du sacrifice d'expiation incidemment indiquée dans *Rom.*, 3, 25, car la victime de ce sacrifice doit être parfaitement pure tandis que la mort de Jésus sur la croix est celle d'un condamné chargé du péché. Ce n'est pas non plus l'équivalent du rachat car le châtiment du péché dans la chair de Jésus est une sanction légale et non une satisfaction accordée soit à Dieu soit au diable. On ne peut non plus dire, comme le fait M. Loisy (1), qui assimile la mort du Christ au sacrifice du bouc voué à Azazel, que le Christ prenne sur lui les péchés des hommes. Ces péchés en effet ne sont pas détruits par sa mort. Ils subsistent après elle avec toutes leurs conséquences et ne sont anéantis que par la mort virtuelle du croyant réalisée par l'union mystique avec le Christ.

Nous avons chez Paul une conception originale dans laquelle les notions juridiques jouent un rôle beaucoup plus considérable que dans la conception juive du sacrifice (2).

(1) LOISY, *Essai historique sur le Sacrifice*, Paris, 1920, p. 359-360.

(2) On a beaucoup discuté la question de savoir si Paul avait enseigné une doctrine de l'expiation. Il y a bien des textes qui paraissent l'indiquer : ceux dans lesquels il est dit que le Christ est mort « pour nous » ou « pour nos péchés » (*I Thess.*, 5, 10. *Gal.*, 1, 4. *I Cor.*, 8, 11 ; 15, 3. *Rom.*, 4, 25 ; 5, 8 ; 8, 32 ; 14, 15 etc.), mais il n'est pas certain que « pour nous » signifie « à notre place » et non pas « dans notre intérêt » et que « pour nos péchés », ait le sens de « en se chargeant de nos péchés » et non « à cause de nos péchés ». C'est plutôt la notion de la solidarité, telle qu'elle est indiquée dans *II Cor.*, 5, 15, qui paraît répondre à la pensée de Paul.

La mort du Christ serait inefficace sans sa résurrection. Celle-ci n'est pas seulement chez Paul une réparation accordée au Christ, une récompense de son sacrifice ; elle est encore moins une conséquence de sa nature divine. Si le Christ était mort définitivement, son sacrifice serait vain (*I Cor.*, 15, 14. 17). Il est ressuscité pour notre justification (*Rom.*, 4, 25). Quand Paul emploie le verbe ressusciter à l'actif c'est toujours Dieu qui est le sujet de la phrase. Le Christ ne reprend pas vie par lui-même (1). C'est Dieu qui le ressuscite (*I Thess.*, 1, 10. *Gal.*, 1, 1. *I Cor.*, 6, 14 ; 15, 15. *II Cor.*, 4, 14. *Rom.*, 4, 25 etc.). Par la résurrection, le Christ est réintégré dans le rang et dans la possession des attributs qu'il avait dans la pré-existence, il est même placé à un rang supérieur à celui qu'il occupait (*Phil.*, 2, 11) et siège à la droite de Dieu (*Rom.* 8, 34. *Col.*, 3, 1). Il entre en possession de la gloire divine. Dans son existence glorieuse le Christ est essentiellement esprit (*I Cor.*, 15, 45) et même il est l'Esprit (*II Cor.*, 3, 17. *Rom.*, 8, 9-10) (2). La formule le Christ puissance de Dieu (*I Cor.*, 1, 24) fait presque de lui un mode de l'action divine.

La mort et la résurrection du Christ modifient aussi sa position par rapport aux êtres démoniaques. Désormais en effet ils ne peuvent plus rien sur ceux qui appartiennent au Christ (*Rom.*, 8, 37s). Il a remporté la victoire et rétabli l'ordre dans le cosmos (*Col.*, 1, 18-20). Il a pris la première place et s'est subordonné toutes les puissances élémentaires. Cependant, d'après *I Cor.*, 15, 24-25, la victoire du Christ ne doit avoir lieu qu'à la fin des temps. La conciliation de ces données, en apparence contradictoires, paraît réalisée par l'idée que dans les

(1) Comme c'est le cas dans la conception johannique : « J'ai le pouvoir de donner ma vie et le pouvoir de la reprendre » (*Jn.*, 10, 18).

(2) Aussi les croyants mystiquement unis à lui ont-ils cessé d'être chair pour devenir esprit (*Gal.*, 5, 24 s. *Rom.*, 6, 1 s.).

textes des épîtres aux Philippiens, aux Romains et aux Colossiens, les choses sont envisagées en principe et dans l'absolu, tandis que, dans la première épître aux Corinthiens, elles le sont dans leur développement chronologique. Dans l'épître aux Romains, il est question d'une victoire assurée mais qui n'exclut pas la lutte, les puissances sataniques ne sont pas détruites, elles peuvent encore livrer au Christ un dernier assaut, mais elles ne pourront pas triompher ; dans l'épître aux Philippiens (2, 9-11), le Christ reçoit un nom devant lequel tous les êtres doivent fléchir le genou, cela ne veut pas dire qu'ils ne tenteront pas de se révolter. D'un autre côté, dans la première épître aux Corinthiens, s'il y a lutte, l'issue en est fixée à l'avance. La victoire du Christ est certaine.

D'après *Col.*, 1, 20, le Christ remporte la victoire par le sang de la croix. Ceci est à rapprocher de *I Cor.*, 2, 8 où il est dit que, si les archontes de ce monde avaient connu la sagesse de Dieu, c'est-à-dire compris ses plans, ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur. Pourquoi cela ? Parce qu'ils n'auraient pas prêté les mains à la réalisation d'une œuvre qui devait avoir pour conséquence de les vaincre et de les dépouiller. La croix est donc le moyen de l'anéantissement et du dépouillement des princes de ce monde. Il est impossible de préciser l'interprétation de la pensée de Paul sur ce point, car il procède seulement par des allusions qui visent soit l'enseignement qu'il avait lui-même donné, soit des idées courantes de son temps, témoin celles qui sont exposées dans l'Ascension d'Ésaïe et qu'il suffisait d'évoquer pour parler directement à l'intelligence des lecteurs.

La pleine et complète victoire du Christ sur les esprits ne sera remportée qu'à la fin des temps. A partir de sa résurrection, le Christ siège à la droite de Dieu (*Rom.*, 8, 34. *Col.*, 3, 1). Il règnera jusqu'à ce qu'aient été mis sous ses pieds tous ses ennemis et, en dernier lieu, la mort.

Alors il remettra la royauté à son Père et ce sera la fin (*I Cor.*, 15, 24-26).

Comment s'est formée cette christologie paulinienne ? On dit souvent que l'apôtre a été le créateur de la christologie. Cette formule n'est exacte que si on l'entend dans le sens non d'une création *ex nihilo*, mais d'une synthèse établie entre des éléments préexistants. La pensée paulinienne apparaît comme une solution originale d'un problème qui résultait des circonstances elles-mêmes, car le problème christologique a été posé dès l'instant où un seul homme a continué à croire en Jésus malgré l'ignominie de sa mort. Seulement les solutions ou les esquisses de solutions antérieures ont été balayées par la synthèse puissante de Paul qui a dominé toute la pensée chrétienne ultérieure.

Certains éléments de la christologie de Paul ont une origine spéculative. Ce sont notamment les notions de sainteté — dans la mesure où elle est, non une constatation de fait, mais une affirmation de principe — et de préexistence. La notion de messianité a, de même, un caractère théorique et absolu. Le drame se déroule suivant un plan nécessaire tandis que, si l'on s'inspire de la parabole des vignerons, on est porté à concevoir que, d'après la pensée de Jésus, la venue du Messie est une dernière tentative rédemptrice qui ne se serait pas produite si la méchanceté des hommes n'avait rendu vaine la mission des prophètes.

La doctrine de la nécessité de la mort du Christ marque en effet une différence essentielle entre la pensée de Paul et celle de Jésus. La mort est, pour Jésus, la preuve suprême d'amour pour les siens qu'il leur donnera, si cela est nécessaire. Comme tout son ministère, mais non pas séparé de lui, elle sera un appel adressé aux pécheurs, elle ne sera pas — ce qu'elle est d'après la pensée de Paul — la cause même du pardon de Dieu. La réflexion et la spéculation



lation dominant chez Paul. Quant à la prépondérance donnée à la croix, on pourrait presque dire, quant à l'effacement du ministère par rapport à l'unique et extraordinaire rayonnement de la croix, on ne peut l'expliquer que par l'angle sous lequel Paul est entré en contact avec l'Évangile.

Il y a chez Paul un élément qui provient de la doctrine messianique juive (1). Brückner (2) a montré qu'en éliminant ce qu'il y a de spécifiquement chrétien dans la christologie paulinienne, on se trouve en présence d'un système d'idées cohérent qui s'incorpore de la manière la plus naturelle dans le développement de la doctrine messianique juive. Cette christologie existait dans son esprit dès avant sa conversion. On reconnaît aussi certains éléments helléniques, ceux qui se rapportent aux relations du Christ avec les esprits, mais ils peuvent avoir été incorporés aux idées juives avant Paul. Rien ne serait cependant plus faux que de voir dans la christologie paulinienne un simple développement de prémisses juives ou judéo-helléniques. Ce qui lui donne son originalité, c'est la synthèse réalisée entre ces éléments et l'épisode historique de la vie et de la mort de Jésus.

On ne peut, comme le voudrait M. Couchoud, ramener l'un à l'autre l'élément historique et l'élément dogmatique de la christologie paulinienne. C'est ce qu'établit déjà le fait que nous ne trouvons pas chez Paul une conception homogène des causes de la mort du Christ comme ce devrait être le cas si toute l'histoire de Jésus, et en particulier sa mort, avaient été postulées au nom de prin-

(1) Sur la doctrine messianique juive voir SCHÜRER, *Gesch.*, II, p. 496-556 ; BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903, p. 195 s. ; BALDENSPERGER, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, Strassburg, 1903 ; BRÜCKNER, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strassburg, 1903, p. 97-218.

(2) BRÜCKNER, *Die Entstehung d. paul. Christol.*, p. 93 s.

cipes dogmatiques. D'après *I Cor.*, 2, 8, le Christ meurt crucifié par l'action des archontes ou anges révoltés contre Dieu (1). D'après *Rom.*, 8, 3, il meurt parce que, bien qu'il ne soit pas personnellement pécheur mais à cause de la solidarité qu'il a acceptée avec l'humanité, Dieu le traite comme s'il était le péché lui-même et lui inflige le châtiment mérité par les pécheurs. Ces deux conceptions ne sont pas dialectiquement inconciliables. On pourrait se représenter les archontes comme des agents dont Dieu se sert pour punir le péché. Sans doute aussi les deux conceptions sont loin d'avoir exactement la même portée et d'être sur le même plan. La première n'est indiquée que d'une manière toute incidente, dans un développement qui traite, non de la mort du Christ, mais de la sagesse de Dieu. La seconde est en relation directe avec la doctrine de la justification qui est au centre des préoccupations de l'apôtre. La coexistence de ces deux explications indique cependant que nous n'avons pas affaire à une conception créée d'un seul jet, mais à un système qui résulte, non du développement d'un mythe ou d'une doctrine, mais de l'interprétation par cette doctrine d'un fait historique.

## VI

### **La justification et la rédemption du pécheur**

La même conclusion ressort, avec plus d'évidence encore, de l'examen de la théorie paulinienne, de la justification et de la rédemption du pécheur. La mort du Christ, nous l'avons vu, abolit les conséquences du péché

(1) Nous avons vu plus haut (p. 121 s.) le sens de ce passage.

et contient en germe la défaite des démons auxquels l'humanité est assujettie et dont l'action produit le péché et la mort. Mais, si efficace qu'elle soit, cette mort n'abolit pas les conséquences actuelles du péché. La destruction théorique de sa puissance n'empêche pas que les hommes continuent à porter, en fait, les conséquences des fautes qu'ils ont commises, et si les puissances démoniaques sont, en principe, condamnées, les hommes subissent encore les effets de l'assujettissement où ils ont été à leur égard dans le passé. Leur pouvoir d'ailleurs continue à s'exercer jusqu'au moment où leur défaite sera complètement réalisée.

L'œuvre accomplie par le Christ en mourant sur la croix ne justifie pas aussitôt les pécheurs *ipso facto*, par un acte, en quelque sorte, magique ; elle rend seulement possible la justification, c'est-à-dire l'acquiescement de l'homme devant le tribunal de Dieu. La justification ouvre au croyant l'accès du Royaume céleste et lui donne l'assurance de sa rédemption future.

Le salut ne peut être réalisé pour l'individu que par un acte moral. Cela résulte déjà du terme de réconciliation qu'emploie Paul. Ce terme vise la modification d'un rapport de personne à personne. « Nous vous supplions au nom du Christ, écrit Paul, exerçant ainsi ce qu'il appelle le ministère de la réconciliation, soyez réconciliés avec Dieu » (*II Cor.*, 5, 20). A l'acte de Dieu donnant son Fils doit correspondre un acte de l'homme. Dieu appelle le pécheur, il faut que celui-ci réponde.

La justification est l'imputation au pécheur de la justice réalisée par le Christ qui, considéré comme pécheur, s'est mis, par sa mort, en règle avec la Loi et vit désormais par la puissance de Dieu d'une vie affranchie de la domination du péché et de la mort.

Le point de départ de la justification est la foi. Le terme de foi et les mots qui en dérivent se trouvent fréquem-

ment chez Paul (1). La foi est le phénomène spécifique de la vie religieuse chrétienne. Le type des croyants est Abraham. En quoi a consisté sa foi ? En ceci que, Dieu lui ayant promis qu'il serait le père d'une nombreuse postérité, il a eu confiance dans cette promesse, alors que son âge et celui de sa femme en rendaient la réalisation extrêmement peu vraisemblable (*Rom.*, 4, 17-21). La foi n'est donc pas fondée sur l'évidence d'une vérité, mais sur la confiance qu'inspirent Dieu et sa toute puissance. D'après *I Cor.*, 2, 4-5, la foi a pour origine la puissance de Dieu et non des raisonnements humains. La foi est foi en Dieu (*I Thess.*, 1, 8), mais il y a aussi foi en Christ (*Gal.*, 2, 16. *Rom.*, 3, 22 s.), parce que c'est par Christ que Dieu réalise sa promesse. Croire au Christ, c'est croire aux promesses de Dieu, c'est donc encore croire en Dieu. La foi a pour origine la prédication de l'Évangile par les apôtres et les missionnaires que Dieu a institués à cet effet (*Rom.*, 10, 14 s.) ; elle comporte un élément intellectuel, l'idée de Dieu qui, par sa puissance, a ressuscité Jésus ; Paul l'énumère entre le don de sagesse et celui de connaissance (*I Cor.*, 12, 8-9). Mais la foi n'est pas seulement connaissance et confiance, elle est encore et c'est là ce qu'il y a de plus original dans la conception paulinienne, union mystique. Le croyant uni au Christ est rendu participant à tout ce qui le concerne et, en particulier, à sa mort et à sa résurrection. D'après *I Thess.*, 5, 10, Jésus-Christ est mort afin que soit que nous dormions, soit que nous veillions, nous soyons avec lui, ce qui suppose l'établissement d'un lien indissoluble entre le croyant et le Seigneur. Dans *I Cor.*, 1, 9, la communion avec le Fils de Dieu, le Seigneur, apparaît comme l'idéal proposé aux fidèles. Celui qui s'attache au Seigneur devient un esprit avec lui (*I Cor.*, 6, 17) (2). Dans *Gal.*, 2, 19-20, Paul se déclare

(1) Environ 280 fois dans les épîtres authentiques.

(2) Dans ce passage l'idée de l'union des croyants avec le Christ sert de



crucifié avec le Christ : ce n'est pas lui qui vit, c'est le Christ qui vit en lui et cette abolition de la vie individuelle a pour conséquence la suppression de toutes les différences accidentelles de race, de sexe et de situation sociale (*Gal.*, 3, 27 s.). D'après *Rom.*, 8, 29, l'objet de la prédestination est que les croyants soient rendus semblables à l'image du Fils de Dieu, en sorte que le Christ soit le premier-né entre beaucoup de frères (*Cf. Rom.*, 6, 3-5 ; 14, 9. *II Cor.*, 4, 10-11 ; 11, 2).

L'explication de cette union est fournie par l'idée de la mort subie par le Christ en solidarité avec l'humanité. « Si un est mort pour tous, tous sont morts, il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*II Cor.*, 5, 14-15). L'union mystique a pour conséquence la rupture du lien qui unissait l'homme au monde. « Par la croix de notre Seigneur Jésus Christ, écrit Paul, le monde a été crucifié pour moi et moi pour le monde » (*Gal.*, 6, 14). « Nous tous, écrit-il encore, qui avons été baptisés dans le Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans sa mort afin que, de même que le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi marchions dans une nouvelle vie. Si nous avons été unis (1) à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection. Sachons ceci : le vieil homme en nous a été crucifié avec lui pour que soit anéanti le corps du péché et que nous ne soyons plus esclaves du péché. Celui qui est mort est, en effet, justifié à l'égard du péché. Si nous sommes morts avec le Christ, croyons que nous vivrons aussi avec lui... Considérez-vous comme morts au péché et comme vivant

point de départ au raisonnement, ce qui prouve que nous avons affaire à une des idées fondamentales de l'apôtre avec laquelle les fidèles devaient être très familiers.

(1) Littéralement : « Si nous sommes devenus une seule plante avec lui ».

pour Dieu en Christ Jésus » (*Rom.*, 6, 2-11). Il n'y a pas ici une image, mais une formule précise qui doit être prise au pied de la lettre. Le Christ est libre à l'égard du péché, parce qu'en mourant il a payé sa dette. Le péché, la mort et la Loi n'ont plus de pouvoir sur lui. La même chose est vraie aussi du croyant mystiquement uni au Christ. Lui aussi est affranchi à l'égard de péché, de la Loi et de la mort.

Dans le dernier texte que nous avons cité, ce qui est dit du baptême pourrait être interprété dans un sens symbolique. Mais d'autres passages montrent que cette explication ne suffit pas et que, pour Paul, le baptême est plus qu'un symbole. Il réalise effectivement l'union du croyant avec le Christ. « Nous tous, écrit-il, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, avons été baptisés de manière à former un seul corps » (*I Cor.*, 12, 12). Foi et baptême sont de même présentés dans *Gal.*, 3, 27 comme les deux moyens par lesquels est réalisée l'union du croyant avec le Seigneur. « Vous tous qui avez été baptisés en Christ vous avez revêtu Christ » (1).

Ce qui est vrai du baptême l'est aussi de l'eucharistie (2). C'est, pour Paul, un acte institué par Jésus en commémoration de son sacrifice et comme moyen d'entrer en relation avec lui dans sa mort. Dans cet acte auquel s'associe l'Église entière, les fidèles sont invités à s'asseoir à la table du Seigneur et à recevoir sa coupe. Le pain et le vin qui leur sont distribués sont le corps et le sang du Christ, ils mettent ceux qui les consomment en relation directe avec le Christ dans sa mort. Le fruit que le croyant retire de sa participation à la cène c'est que, par elle, il s'unit étroitement au Christ mourant (*I Cor.*, 10, 16-17).

(1) Ceci est confirmé par la pratique du baptême pour les morts, à laquelle Paul fait allusion dans *I Cor.*, 15, 29, sans formuler aucun blâme ou aucune réserve.

(2) Voir MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 178-184.

Le baptême et la communion occupent donc, dans l'organisme du système paulinien, exactement la même place que la foi. Comme elle, ce sont des moyens par lesquels se réalise l'union mystique. Quel rapport y a-t-il entre les deux choses ? Sommes-nous en présence de deux notions, sinon contradictoires, du moins différentes par leur origine et irréductibles l'une à l'autre, l'idée de l'union mystique par la foi représentant la pensée personnelle de Paul, tandis que sa théorie des sacrements ne serait que l'interprétation du rite pratiqué dans l'Église ? Cette solution nous paraît se heurter à plusieurs difficultés. Si les sacrements étaient en marge de la pensée de l'apôtre, on comprendrait qu'il en ait parlé dans *I Cor.*, 11, là où il y avait un abus à combattre, mais non qu'à propos d'une question toute pratique, celle de la consommation des viandes sacrifiées aux idoles, il se soit appuyé sur le sens de la communion comme sur un argument décisif (*I Cor.*, 10). On ne comprendrait pas non plus les textes relatifs au baptême. Comme, d'autre part, chez un esprit aussi systématique que l'apôtre la simple juxtaposition de deux conceptions différentes est très invraisemblable, il faut penser que l'union mystique réalisée par la foi et l'union réalisée par les sacrements ne sont que deux aspects d'un même fait. Le lien qui les unit n'est pas l'idée que le sacrement n'est qu'un symbole de la foi seule efficace. L'apôtre, en effet, attribue une action réelle bien que néfaste à la communion indigne (*I Cor.*, 11, 27-30). Le sacrement agit de lui-même *ex opere operato* et sans l'intermédiaire de la foi, mais la foi, c'est-à-dire le désir conscient de s'unir au Christ, est nécessaire pour en diriger l'action. Pour comprendre cela il est nécessaire de se défaire des conceptions modernes qui opposent l'un à l'autre symbole et réalité et de se rappeler que, pour l'âme antique, le symbole participe à la réalité de ce qu'il représente, que, par exemple, le nom n'est pas

une simple désignation, mais la substance même de la chose qui est nommée.

L'union mystique réalise pour chaque croyant ce qui a été réalisé pour le Christ par sa mort et par sa résurrection. C'est ce qu'implique cette affirmation fondamentale du paulinisme : « le croyant est justifié par la foi ». Certains textes paraissent favoriser une interprétation qui prête à Paul l'idée d'une justification effective, c'est-à-dire d'une transformation du croyant. Dans *Rom.*, 8, 4, par exemple, il est dit que « Dieu a condamné le péché dans la chair de son Fils afin que la justice de la Loi (c'est-à-dire la justice qu'exige la Loi) soit accomplie en nous qui ne marchons pas selon la chair, mais selon l'esprit ». Mais il est question ici, non de la justification, mais de la sanctification qui, tout en lui étant étroitement liée, est différente d'elle. De même, l'exhortation à ne plus pécher qui est adressée dans *Gal.*, 2, 17 à ceux qui ont été justifiés par la foi en Christ, ne répondrait à rien si la justification était identique à la sanctification. La justification est forensique, c'est l'acte du Dieu juge qui proclame juste, c'est-à-dire acquitte, le pécheur qui comparaît en accusé devant lui. Elle est une anticipation du jugement dernier.

L'union mystique, en associant le sort du croyant à celui du Christ, rompt le lien qui retenait l'homme esclave du péché et de la mort. De même que le Christ qui a vécu dans la chair pendant son ministère terrestre est devenu esprit, le croyant, lui aussi, n'est plus chair mais esprit (*Rom.*, 6, 12 s.). Mais si, théoriquement, le croyant a rompu avec le péché et la vie charnelle, pratiquement cette rupture n'est pas consommée. Il suffit, pour l'établir, de rappeler la place qu'occupent dans les épîtres pauliennes les exhortations à la sanctification (par exemple, *Gal.*, 5, 1-6, 10). En fait, la sanctification n'est jamais complètement réalisée et c'est cette circonstance qui explique le caractère assez particulier que revêt la morale



paulinienne (1). L'idée fondamentale sur laquelle elle repose est celle de l'abolition de la Loi (*Gal.*, 3, 24 ; 4, 4-5 ; 5, 18. *Rom.*, 6, 14 ; 7, 1-6) (2). « Je suis mort à la Loi », écrit Paul (*Gal.*, 2, 19). Le croyant est donc un homme libre (*Gal.*, 5, 1. *Rom.*, 6, 18-22. *I Cor.*, 9, 1-19, etc.). Son activité devrait, en principe, être spontanée. Puisqu'il appartient à Dieu, il devrait vivre selon Dieu ; puisqu'il est esprit, il devrait naturellement produire ce que Paul appelle les fruits de l'esprit (*Gal.*, 5, 16 s. *Rom.*, 8, 12, etc.). Les choses ne sont cependant pas aussi simples dans la réalité et l'obligation, abolie en principe, est restaurée en fait. Ce qui semblerait devoir être présenté comme une conséquence est formulé comme un postulat (3). L'homme doit s'efforcer de réaliser les fruits de l'esprit qui sont conformes à sa nouvelle nature. Il doit lutter et peiner pour échapper en fait à la loi de la chair qui, théoriquement, n'existe plus pour lui (*Gal.*, 5, 13. *Rom.*, 6, 15 ; 8, 7-8). La morale de Paul répond au dualisme de fait de la chair et de l'esprit qui subsiste chez le croyant jusqu'à l'achèvement de la rédemption, elle a donc seulement une valeur intérimaire et sera abolie

(1) Sur la morale paulinienne voir P. WERNLE, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Freiburg i. B., 1897 ; R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, Z. N. T. W., XXIII, 1924, p. 123-140.

(2) Par là il entend l'abolition de la partie rituelle de la Loi, non l'abolition de sa partie morale. Mais l'insuffisance de la terminologie, qui ne permet pas à l'apôtre une distinction rigoureuse des deux choses, l'empêche d'aboutir à une formule précise, comme le montre le passage *I Cor.*, 9, 20, où Paul déclare qu'il n'est pas sous la Loi, bien qu'il ne soit pas sans loi puisqu'il est sous la loi du Christ.

(3) Il faut signaler ce fait curieux que, dans l'exposé systématique de l'épître aux Romains, le développement dans lequel est analysé le mécanisme de la rédemption se termine, non par une constatation de fait, mais par une exhortation : « Étant justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu » (5, 1). La logique semble tellement appeler une constatation que beaucoup de manuscrits (N<sup>a</sup>, B<sup>a</sup>. F. G.) ont substitué « nous avons » à « ayons ». La leçon « ayons » est cependant certaine, elle est attestée notamment par N<sup>a</sup>. A. B<sup>a</sup>. C. D. E.

quand les croyants vivront pleinement de la vie de l'esprit (1).

Il y a ici entre la théorie et la pratique une différence qui doit être expliquée. Paul a exprimé, en termes poignants et qui sont restés classiques, le sentiment de cette imperfection de la sanctification. « Je puis vouloir, mais je ne puis faire le bien. ...J'acquiesce à la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres, qui combat la loi de mon esprit et qui me rend esclave de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps mort ? » (*Rom.*, 7, 15-24). Sans doute l'apôtre fait suivre cette plainte d'un cri de triomphe : « Grâces soient rendues à Dieu par Jésus Christ, notre Seigneur » (7, 25), mais ce qui motive ce cri, c'est l'espérance d'être délivré dans l'avenir. La libération de ceux qui sont en Christ n'est donc qu'une libération virtuelle.

Ce dualisme qui subsiste en l'homme après la justification tient à ce que le croyant, bien que mort à la chair, continue à vivre dans la chair. Ni son corps, ni le monde dans lequel il vit n'a été transformé. Il n'a reçu que les prémices de l'Esprit comme gage de ce qui sera pleinement réalisé plus tard (*II Cor.*, 1, 22 ; 5, 5. *Rom.*, 8, 23). La gloire, attribut céleste réservé aux élus, lui est seulement promise (*Rom.*, 5, 2 ; 8, 18). Le salut n'est pas complètement réalisé. « Nous ne sommes sauvés qu'en espérance » (*Rom.*, 8, 24). « Le salut, dit encore Paul, est maintenant plus près de nous que lorsque nous avons cru » (*Rom.*, 13, 11). Dans la même épître [encore, l'apôtre écrit : « Lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous, combien plus maintenant que nous sommes justifiés par son sang, serons-nous sauvés par sa vie ?

(1) A propos de la morale paulinienne, il faut noter la place qu'occupe, parmi les mobiles proposés par l'apôtre, l'idée de l'imitation de Jésus (*I Thess.*, 1, 6. *I Cor.*, 11, 1. *Col.*, 3, 13).

(5, 8-10). L'épître aux Philippiens affirme de même que le salut est encore inachevé (1, 6). C'est à la parousie du Seigneur qu'il sera pleinement réalisé (*Rom.*, 8, 18-25).

## VII

### La genèse de la théologie paulinienne

Comment expliquer cette contradiction qu'il semble y avoir dans la manière dont Paul conçoit la situation de l'homme justifié qui n'est pas, en fait, ce qu'elle devrait être en théorie ? Pour le fidèle ce ne sera qu'à la fin des temps que sera réalisé ce qui, en principe, résulte de la situation nouvelle dans laquelle il est placé par l'union mystique avec le Christ. C'est là un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats que présente l'interprétation du paulinisme. Ce n'est pas par hasard qu'il en est ainsi, c'est la conséquence, nous dirions volontiers, c'est la rançon, de l'association dans la pensée de Paul de deux éléments disparates. Il y a là, en effet, tout autre chose qu'une situation complexe dans laquelle l'homme se débattrait entre deux forces antithétiques qui, tour à tour, l'attireraient et le repousseraient. La contradiction est beaucoup plus profonde, elle est à la racine même de la pensée paulinienne. Telle que la conçoit Paul, la situation de l'homme entre la justification et la rédemption a un caractère intérimaire et provisoire. C'est pour un moment très proche que Paul attend le retour du Christ qui achèvera l'œuvre commencée (1). Justification et ré-

(1) Dans *I Thess.*, 4, 15 et *I Cor.*, 15, 51, Paul conçoit que le retour du Christ se produira de son vivant. Il l'avait annoncé aux Thessaloniciens en termes tels que ceux-ci en étaient venus à penser que les fidèles qui mourraient avant le retour du Seigneur seraient exclus du salut (*I Thess.*, 4, 13 s.).

demption, bien que séparées, restent organiquement liées l'une à l'autre. Ce sont deux actes du même drame. Ils sont tellement solidaires et tellement complémentaires l'un de l'autre, qu'on ne peut comprendre leur séparation que par une véritable dislocation de la doctrine juive de la rédemption messianique. Il n'y a, à cette dislocation, aucun équivalent dans toute l'apocalyptique juive. Nous ne pensons pas qu'on puisse en donner une autre explication que celle-ci : La conception de la rédemption est antérieure, chez Paul, à la foi chrétienne. Comme rabbin, il attendait déjà un Sauveur qui arracherait les hommes à la domination du péché et de la mort pour les introduire dans le royaume de l'esprit dont le triomphe du Messie sur les ennemis de Dieu devait marquer l'avènement. Cette foi était en lui quand Jésus n'était encore, à ses yeux, qu'un blasphémateur justement condamné. Survint l'événement mystérieux du chemin de Damas qui lui donna la conviction que Jésus était vivant et glorieux. Il en conclut que ce que disaient de lui ses disciples était vrai, que Jésus avait été le saint Fils de Dieu, envoyé sur la terre pour réaliser son œuvre. Par là se trouvait réalisée une synthèse imprévue entre la doctrine de la rédemption qui préexistait dans son esprit et l'histoire du Nazaréen Jésus crucifié par Ponce Pilate; mais ressuscité puisqu'il s'était montré aux siens et à Paul lui-même et désormais vivant de la vie de l'esprit.

La synthèse de ces deux éléments, l'histoire de Jésus et la doctrine de la rédemption, Paul ne put la réaliser immédiatement jusqu'au bout. Il y avait, dans l'œuvre du Messie sauveur, des éléments qui ne se laissaient pas rapporter à Jésus de Nazareth. C'étaient tous ceux, pour le dire en un mot, qui se rapportaient à un Messie triomphant, restaurateur de la souveraineté de Dieu. Paul résolut la difficulté en divisant en deux l'œuvre du Messie et en réservant pour le retour glorieux du Christ, retour qu'il



croyait très proche, tout ce qu'il était impossible de trouver réalisé dans la vie, dans la mort et dans la résurrection de Jésus. La doctrine paulinienne provient ainsi d'une dislocation de l'œuvre rédemptrice. Elle n'a donc pas une source unique ; elle n'est pas née de l'élaboration ou de la transformation d'un mythe, mais résulte de l'interprétation par une doctrine préexistante d'un fait historique, constitué par la vie et par la mort de Jésus et par la foi à sa résurrection.

La théologie de Paul suppose donc un double point de départ de son développement. L'un est une doctrine de la rédemption dont les origines doivent être cherchées dans le judaïsme (1), l'autre est un épisode historique, la vie de Jésus. On ne peut, comme l'a tenté M. Couchoud, lui attribuer un caractère plus homogène et, ramenant l'un de ces éléments à l'autre, admettre que l'histoire de Jésus a été déduite du drame rédempteur. On ne saurait, en effet, trouver dans l'histoire de la pensée juive plus ou moins syncrétiste une analogie au processus qu'il faudrait admettre chez Paul, car ce n'est pas indiquer un parallèle véritable que supposer l'existence de certaines formes du judaïsme de la Diaspora sensiblement différentes du judaïsme palestinien et qui n'auraient pas été sans influencer fortement le christianisme naissant. Nous ne connaissons rien, en effet, dans le judaïsme de la Diaspora, qui présente des analogies réelles avec la spéculation paulinienne sur ce point, et ce serait incontestablement user d'une méthode historique inadmissible que de tenter d'expliquer un fait donné par un autre fait seulement conjecturé. Mais ce n'est pas uniquement l'absence de tout parallèle qui empêche de voir dans le

(1) Dans un judaïsme qui, sans doute, n'avait pas été sans subir des influences étrangères, grecques et perses principalement.

paulinisme un produit exclusif de la spéculation, ce sont aussi les incohérences et les contradictions internes que nous y avons signalées. Si la doctrine chrétienne était sortie tout entière du cerveau de Paul, comme Minerve sortit de celui de Jupiter, elle présenterait un caractère homogène. Les traces manifestes de suture que nous y avons signalées établissent nettement sa double origine et nous permettent d'affirmer que le système paulinien suppose et atteste la tradition historique sur Jésus.

## CHAPITRE VII

### LES ÉPÎTRES NON-PAULINIENNES DU NOUVEAU TESTAMENT

#### I

#### **Caractère des épîtres non-pauliniennes du Nouveau Testament**

L'interprétation du témoignage que les épîtres non-pauliniennes du Nouveau Testament apportent sur le Christ appelle les mêmes remarques déjà faites à propos des épîtres pauliniennes. Ces documents sont : l'épître aux Éphésiens attribuée à Paul, mais dans laquelle il faut voir une imitation secondaire de l'épître aux Colossiens, les épîtres pastorales (I-II Timothée, Tite) dans lesquelles paraissent avoir été insérés des fragments de lettres pauliniennes authentiques, la première épître de Pierre, à la base de laquelle on retrouve les idées essentielles de Paul, l'épître aux Hébreux, écrite par un homme très familiarisé avec la philosophie et l'exégèse alexandrines, la seconde épître de Pierre et l'épître de Jude étroitement apparentées l'une à l'autre et qui paraissent d'époque assez basse, enfin l'épître de Jacques qui utilise la tradition de l'enseignement moral juif et grec et qui présente avec la littérature de Sagesse de l'Ancien Testament de très frappantes analogies (1).

(1) Nous ne mentionnons pas ici les trois épîtres de Jean, qui ne peuvent pas être séparées du quatrième évangile.

A l'exception de l'épître de Jacques, tous ces écrits appartiennent au genre littéraire que Paul a créé par sa correspondance, et trahissent l'influence de sa théologie. Aucune de ces lettres ne prétend être un exposé complet de la foi chrétienne. Elles sont adressées à des croyants et n'exposent pas les idées et les connaissances qu'elles supposent chez leurs lecteurs (1). Plusieurs d'entre elles, pour autant que leur date peut être fixée avec quelque précision, ont été écrites à un moment où la littérature évangélique commençait à se répandre. Toutes ces épîtres doivent être comprises comme le commentaire de certains points de la doctrine et de la tradition chrétiennes ; il n'est pas légitime d'user, en ce qui les concerne, de l'argument *e silentio*, c'est-à-dire de penser que leurs auteurs ignorent certaines idées parce qu'ils ne les expriment pas.

On rencontre assez fréquemment dans la littérature deutéro-paulinienne l'idée de l'imitation de Jésus. Cette idée ne pouvait être un mobile moral que pour des hommes qui connaissaient une histoire humaine de Jésus. L'auteur de l'épître aux Hébreux, après avoir proposé à l'imitation de ses lecteurs les héros de la foi dont parlent l'Ancien Testament et la tradition juive (11, 1-40), conclut en leur demandant de tenir leurs yeux fixés sur Jésus qui « a supporté la croix et méprisé la honte » (12, 1-2). La manière dont cette exhortation est rattachée aux exemples du chapitre 11 ne se comprend que si c'est là encore un modèle historique qui est proposé. L'auteur demande aussi aux fidèles de supporter l'outrage, comme Jésus lui-même l'a supporté (13, 13).

L'auteur de la première épître de Pierre déclare à ses

(1) Ceci est illustré par un fait significatif. Dans les épîtres johanniques, qui, on le sait, sont étroitement apparentées au quatrième évangile, il n'y a aucune allusion aux faits de la vie de Jésus.



lecteurs qui ont à souffrir de persécutions qu'ils doivent trouver un réconfort dans l'idée que le Christ, lui aussi, a souffert dans sa chair (4, 1) et leur a laissé un exemple afin qu'ils suivent ses traces. Il précise ainsi sa pensée : « Outragé, il n'a pas rendu l'outrage, maltraité, il n'a pas fait de menaces, mais il a remis sa cause à celui qui juge avec justice » (2, 21-23) (1).

L'auteur de l'épître aux Éphésiens exhortant les fidèles à vivre dans l'amour les uns pour les autres leur propose l'exemple du Christ « qui nous a aimés et qui s'est donné lui-même pour nous » (5, 2).

## II

### Les épîtres pastorales

Il est vrai que, dans les épîtres pastorales, on ne trouve jamais le nom de Jésus, mais toujours Jésus Christ avec ou sans l'épithète du Seigneur, ce qui est une désignation du Christ céleste, non de Jésus dans son ministère terrestre ; il est vrai aussi qu'on ne trouve pas de mention directe de sa mort dans certains développements où une allusion paraîtrait naturelle (*I Tim.*, 4, 14. *II Tim.*, 1, 9 s. *Tite*, 3, 4-7) (2). L'auteur parle surtout de la manifestation de la gloire de Dieu en Jésus Christ (*I Tim.*, 1, 15. *II Tim.*, 1, 9 s. *Tite*, 3, 4s.), et, s'il insiste sur le caractère humain de cette manifestation, il le fait sans citer aucun trait concret, sans doute parce que ces traits

(1) Immédiatement après l'auteur parle de la mort du Christ sur le bois (*I Pi.*, 2, 24). Il est évident qu'il y a là une allusion, non à un drame apocalyptique, mais à la crucifixion.

(2) Mais il faut tenir compte de ce qu'évoquait dans l'esprit des lecteurs les formules dont se sert l'auteur.

étaient présents à l'esprit de ses lecteurs. A propos de cette manifestation il se sert du terme d'ἐπιφάνεια (*II Tim.* 1, 10. *Tite*, 3, 4) qui paraît la mettre sur le même plan que la manifestation du Christ à son retour (*I Tim.*, 6, 14. *II Tim.*, 4, 1, 8. *Tite*, 2, 13) (1), mais il ne faut pas oublier l'importance qu'avait pour la foi chrétienne l'identité du Christ attendu à la fin des temps avec le Jésus déjà apparu dans l'histoire.

Il y a, dans la première épître à Timothée, une allusion précise à un témoignage rendu par Jésus devant Ponce Pilate. « Combats le bon combat de la foi, est-il dit à Timothée, saisis la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et pour laquelle tu as fait la belle confession en présence de plusieurs témoins. Je te recommande, devant Dieu qui donne la vie à l'univers et devant le Christ Jésus qui a rendu le beau témoignage devant Ponce Pilate d'observer ces commandements sans tache et sans reproche jusqu'à la venue de notre Seigneur Jésus Christ » (*I Tim.*, 6, 12-14).

La mention du procureur romain dans les mêmes conditions chez Ignace et chez Justin (2) a suggéré que la formule de la première épître à Timothée pourrait être une première esquisse de l'article du symbole « il a souffert sous Ponce Pilate » (3). M. Kattenbusch pense que le témoignage de Timothée dont il est question est celui qu'il avait rendu au moment de son baptême. A propos de Jésus Christ le terme de « rendre témoignage » aurait un double sens et se rapporterait à la fois aux déclarations de Jésus et à ses souffrances. Dans l'article du sym-

(1) VON SODEN, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte* dans *Theologische Studien* C. von Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. B., 1892, p. 121.

(2) IGNACE, *ad Magn.*, 11, *ad Tral.*, 9, *ad Smyrn.*, 1. JUSTIN, *Ap.* I, 13., *Dial.*, 76, 6 ; 85, 2, etc.

(3) VON SODEN, *Das Interesse*, p. 122 ; KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, II, *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, Leipzig, 1900, p. 289 a., 343, 630 s.

bole, la mention de Pilate ne serait qu'une indication chronologique. Elle est trop brève pour avoir été introduite dans un intérêt apologétique afin d'attester la réalité de la crucifixion (1). M. Kattenbusch croit que la phrase considérée du symbole provient du transfert d'une formule d'exorcisme « au nom de Jésus Christ, crucifié par Ponce Pilate » (2).

Cette théorie appelle diverses objections. Le parallélisme qu'il y a entre la confession de Timothée et celle de Jésus Christ oblige à donner au terme le même sens dans les deux cas et empêche d'introduire, même subsidiairement, dans la confession de Jésus Christ, la notion de souffrance et de mort qui ne saurait convenir pour Timothée. L'idée de la souffrance du Christ est si capitale pour la pensée chrétienne qu'elle ne pourrait être simplement sous-entendue. Cette idée éliminée, il n'y a plus, avec l'interprétation de M. Kattenbusch, aucun lien entre le passage de la première épître à Timothée et l'article du symbole. Il est cependant difficile d'admettre que la rencontre entre les deux formules soit toute fortuite.

L'explication que M. Kattenbusch propose pour l'article du symbole n'est pas non plus satisfaisante. Si la mention de Ponce Pilate avait un intérêt chronologique, une indication de cet ordre aurait été mieux à sa place à propos de la naissance de Jésus. L'insertion dans le symbole d'une formule d'exorcisme qui ne paraît pas avoir été très courante ne semble pas non plus naturelle.

Une interprétation du passage de la première épître à Timothée, infiniment plus satisfaisante que celles qui avaient été proposées jusque-là, a été présentée par M. G. Baldensperger qui nous paraît avoir définitive-

(1) Si tel était son caractère, la fonction de Pilate devrait être indiquée.

(2) Cette formule est attestée par JUSTIN, (*Dial.*, 30, 3 ; 76, 6, 85, 2,) par IRÉNÉE, (*Haer.*, II, 49, 3) et par PALLADIUS, (*Historia lausiaca*, 29).

ment fixé le sens et la portée du texte en même temps que ses rapports avec l'article du symbole (1). Nous résumerons à grands traits sa lumineuse étude dont toutes les conclusions nous paraissent devoir être acceptées.

La notice sur le témoignage de Jésus ne peut avoir pour but de fixer l'époque où il a vécu. Ni Timothée ni les autres lecteurs de l'épître n'avaient besoin d'être éclairés sur ce point. L'auteur n'a d'ailleurs aucun souci d'histoire ni de chronologie. Ses yeux sont fixés sur l'avenir et non sur le passé. Il ne songe pas non plus à affirmer la réalité des faits de l'histoire évangélique ou, comme le disent les mythologues, à historiser le mythe. La simple mention de Ponce Pilate serait d'ailleurs bien insuffisante pour cela. Une des préoccupations qui dominent sa pensée est la lutte contre les hérésies. Celles qu'il vise ont un caractère pratique et ont trait à la vie des Chrétiens. Ce que nous connaissons de la pensée de l'auteur nous permet d'affirmer que, s'il s'était trouvé en présence d'une négation de la réalité de la vie de Jésus, il ne se serait pas borné à la combattre incidemment par la formule « il a rendu témoignage devant Ponce Pilate », formule qui est d'ailleurs une simple allusion à un épisode connu des lecteurs et nullement contesté parmi eux. La simple mention du fait permet d'en tirer argument. Il est question de témoignage et non de souffrances ; on ne peut donc, comme pour d'autres textes où est nommé Pilate (2), penser à une polémique antidocète.

Le point de départ du raisonnement n'est pas le témoignage de Jésus, mais celui de Timothée. Ce n'est qu'accessoirement, comme encouragement pour Timothée à persévérer dans son attitude, que le témoignage de Jésus

(1) G. BALDENSBERGER, *Il a rendu témoignage sous Ponce Pilate*, Strasbourg, Paris, 1922. (Extrait de *R. H. P. R.*).

(2) Par exemple, IGNACE, *ad Magn.*, 11. *ad Smyrn.*, 1, 2. *ad Tral.*, 9, 1.



est rappelé. M. Baldensperger ne pense pas que ce soit de la confession de foi baptismale de Timothée qu'il soit question, mais d'un témoignage que Timothée avait rendu de sa foi devant des magistrats qui l'interrogeaient à ce sujet. « On est donc fondé à dire, écrit M. Baldensperger, que Timothée, à l'instar du Christ, avait été cité devant les tribunaux romains et qu'il avait confessé sa foi publiquement. Par là le texte de *I Tim.* est replacé dans le milieu historique qui l'a fait naître. On est à une période de persécutions. Le devoir des conducteurs de l'Église était tout tracé ; ils durent insister sur la nécessité pour les disciples de Jésus de confesser publiquement leur foi sans se prêter aux dénégations plus ou moins formelles qui auraient détourné d'eux les poursuites » (1). Et M. Baldensperger rappelle fort à propos que toute une série de maximes insérées dans le Nouveau Testament rappellent ce devoir de la confession publique. « Quiconque me confessera devant les hommes, dit Jésus, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux. Quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (*Mt.*, 10, 32-33). Sans doute, ces déclarations n'ont pas, ou n'ont pas toutes, leur origine première à l'époque des persécutions, mais la manière dont elles sont mises en relief trahit une préoccupation indéniable et révèle le souci de tracer nettement aux Chrétiens leur devoir, comme le fait aussi cette exhortation de la première épître de Pierre : « Sanctifiez le Seigneur dans vos cœurs en étant toujours prêts à rendre compte, devant quiconque vous interroge, de la foi qui est en vous » (3, 15) (2). Dans ces conditions, étant donnée la

(1) BALDENSPERGER, p. 20 s.

(2) Sur l'importance du témoignage à l'époque des persécutions, voir *Apc.*, 2, 13. Le fait que les Chrétiens de Pergame n'ont pas renié leur foi à l'époque du martyre d'Antipas a pour conséquence de faire considérer comme de peu d'importance (2, 14) la présence de Nicolaïtes parmi eux, alors que la lutte

place qu'occupait dans la pensée chrétienne l'idée du Christ modèle, il était naturel que l'on en vînt à insister sur l'épisode de Jésus interrogé par Pilate dans lequel on voyait un exemple vivant de l'attitude que devaient prendre les fidèles interrogés par les autorités judiciaires. Mais pourquoi l'auteur de l'épître propose-t-il à Timothée l'exemple de Jésus alors qu'il a déjà rendu témoignage ? C'est que — l'histoire des persécutions le prouve — on ne se contentait généralement pas d'un unique interrogatoire des Chrétiens. Il est question dans *II Tim.*, 4, 16 d'une première comparution dans des termes qui impliquent nécessairement qu'il y en aura au moins une seconde et Pline dit expressément qu'il avait l'habitude d'interroger les accusés deux ou trois fois. C'est pour cela que Timothée est exhorté à persévérer dans son attitude. Dans les circonstances critiques que traversait le christianisme, l'exhortation à la fidélité dans la confession de foi était toujours d'actualité. Ce serait donc originairement l'idée du Christ modèle des confesseurs de la foi qui aurait donné naissance à une formule symbolique qui entra plus tard dans le symbole apostolique. Reste à expliquer la transposition par laquelle la formule « il a souffert sous Ponce Pilate » a été substituée à « il a rendu témoignage devant Ponce Pilate ». M. Baldensperger pense à une erreur d'interprétation du terme de μαρτυρία pris dans le sens de martyr et non dans celui de confession. Cette explication n'est peut-être pas suffisante. On a de la peine à l'admettre pour une formule qui a dû avoir longtemps pour les Chrétiens une grande valeur pratique. Peut-être pourrait-on envisager une autre explication. Les diverses formules du symbole qui se rapportent au Christ sont disposées de manière à constituer un résumé de son histoire

contre l'hérésie est une des préoccupations dominantes de l'auteur des lettres aux sept Églises.

et l'on pourrait se demander si ce ne serait pas par assimilation avec ce qui est dit de la crucifixion et de la mort que l'idée générale du martyre (laquelle comprenait d'ailleurs aussi la notion de témoignage) a été substituée à la notion plus étroite de témoignage.

Quoi qu'il en soit de cette explication, la portée de *I Tim.*, 6, 13 ressort avec netteté de l'exégèse de M. Baldensperger. Il ne s'agit pas d'un essai d'historisation d'un mythe (1), ni d'un effort pour fixer, par une donnée chronologique, une histoire qui aurait paru inconsistante, mais de l'utilisation, dans un but immédiatement pratique, d'un détail de la tradition que tout le monde connaissait mais qui comportait une leçon sur laquelle il était utile d'insister.

Cette conclusion met en lumière ce fait que, pour l'auteur des Pastorales, la foi chrétienne repose sur une histoire réelle. Cette affirmation se présente sous une forme qui prouve qu'en la faisant l'auteur n'avait pas le sentiment d'innover.

### III

#### **L'épître aux Hébreux**

Bien que l'auteur de l'épître aux Hébreux (2) use couramment du nom de Jésus et non seulement de Jésus Christ ou du Seigneur, la personne historique de Jésus n'a pas, dans sa pensée, une importance particulière. Celui qu'il désigne par le nom de Jésus est le Seigneur glorifié qui a préexisté et qui est maintenant dans les

(1) Comme le pense M. COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 157.

(2) Sur le caractère de la christologie de l'épître aux Hébreux, voir WINDSCH, *Der Hebräerbrief*, Tübingen, 1913, p. 27-29.

cieux. Aussi a-t-on parfois pensé que le Christ de l'épître aux Hébreux était un personnage purement mythique (1) et, de fait, comme l'a remarqué Windisch (2), ce Jésus est un être céleste et non un homme qui avait produit sur ceux qui l'avaient connu une impression profonde. Son histoire est présentée en termes abstraits qui se rattachent presque tous au type traditionnel du Messie et qui sont empruntés à l'Ancien Testament, notamment aux Psaumes. Ce qui est dit de sa mort est, à certains égards, dégagé de tout souvenir historique. Le Jésus de l'épître aux Hébreux est un grand-prêtre qui offre lui-même son sang en sacrifice (9, 11), ce n'est pas le condamné du sanhédrin exécuté par les Romains (3). Mais ces traits dont l'importance est considérable, ne sont pas les seuls qu'il y ait à relever. Si le Christ a préexisté et s'il est actuellement dans la gloire céleste, le lien qui unit entre elles ces deux périodes de son histoire, c'est son incarnation. Il y a là, comme l'a justement noté von Soden (4), une conception étroitement apparentée à celle de l'épître aux Philippiens. L'idée de la vie humaine de Jésus ne joue pas, dans la pensée de notre auteur, un rôle seulement accessoire : c'est elle qui explique la rédemption accomplie par Jésus, rédemption qui est au centre des préoccupations de l'auteur.

Il insiste sur certains traits qui montrent bien qu'une histoire de Jésus, et en particulier de sa mort, lui est familière et forme le fondement de sa théologie. Il indique que la manifestation du Christ s'est produite à une date récente, dans une période qui est pour lui la dernière de l'histoire du monde (1, 2). Le message lui en a été apporté

(1) DREWS, *D. Christum.*, II, p. 79 ; SMITH, *Ecce Deus*, p. 97 ; COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 153-156.

(2) WINDISCH, p. 28.

(3) VON SODEN, *Das Interesse*, p. 120.

(4) H. WEINEL, *Bibl. Theol. d. N. T.*, p. 568.



par ceux qui avaient primitivement reçu la prédication de Jésus (2, 3). Il décrit les souffrances et les tentations de Jésus en des termes qu'il serait difficile d'expliquer par des vues théoriques et les propose comme modèle et comme réconfort à des hommes qui ont également à supporter souffrances et persécutions : « Parce que lui-même a souffert, étant tenté, il peut secourir ceux qui sont tentés » (2, 18). « Bien qu'il fût Fils il a dû, par ce qu'il a souffert, apprendre l'obéissance et parvenir à la perfection. Il a été, pour tous ceux qui croient en lui, l'auteur d'un salut éternel » (5, 8 *cf.* 4, 15). Le sort du Christ est exactement comparable à celui de tout homme qui doit mourir une fois, après quoi vient le jugement (9, 27-28). Tout cela constitue un tableau concret des souffrances du Christ ; il n'y a pas chez l'auteur la préoccupation de retracer une histoire que d'ailleurs ses lecteurs connaissent, mais le souci de montrer, dans cette histoire, un drame rédempteur et la préoccupation d'y rattacher un enseignement pratique.

Un seul détail relatif à la passion est rapporté dans l'épître aux Hébreux, c'est que Jésus est mort hors de la ville (13, 12). Ce trait ne se trouve dans aucun des récits évangéliques mais paraît impliqué par Jean (19, 20) ; il est d'ailleurs extrêmement vraisemblable et semble supposé par tous les récits. Parce que l'auteur de l'épître aux Hébreux met ce trait en relief à cause de la portée allégorique qu'il lui prête, il n'est pas légitime de supposer qu'il l'a postulé au nom d'une convenance supérieure. Dans une construction spéculative, le détail ne serait pas isolé, il ferait partie d'un tableau général interprété par la méthode allégorique. Dans les conditions où il se présente, on ne peut l'expliquer qu'en le supposant emprunté à un récit de la mort de Jésus dont il est détaché à cause de sa portée allégorique.

## V

**La première épître de Pierre, l'épître de Jude,  
la seconde de Pierre et l'épître de Jacques.**

La première épître de Pierre, si l'on excepte l'idée du Christ modèle des fidèles, ne contient aucune allusion aux faits de la vie et de la mort de Jésus. L'histoire évangélique est présentée comme la réalisation d'un programme prophétique. La sainteté de Jésus est appuyée sur Ésaïe (53, 9. *I Pi.*, 2, 22) et, à propos de ses souffrances, l'auteur cite le même prophète (53, 4-5-6. *I Pi.*, 2, 24). La première épître de Pierre montre comment l'interprétation théologique de l'histoire évangélique, esquissée déjà dans la génération qui précède, tend à se substituer à l'histoire elle-même.

L'épître de Jude est trop brève pour autoriser des conclusions quelconques, car il est téméraire, étant donné le vague des expressions employées, de penser, avec Weinelt, que le *verset* 4 polémique contre le docétisme.

Etant donnée la date probablement assez basse de sa composition, nous pourrions laisser de côté la seconde épître de Pierre (1), écrite à un moment où les lettres de Paul forment déjà une collection dont l'autorité est reconnue (3, 15-16), c'est-à-dire où le christianisme et sa doctrine sont constitués dans leurs lignes essentielles. L'auteur fait allusion au récit de la transfiguration tel qu'il est rapporté dans les évangiles synoptiques (1, 16-

(1) Il est inutile de dire que nos observations n'auraient que plus de force si l'on admettait l'authenticité de l'épître, comme le font les exégètes catholiques et quelques critiques protestants, par exemple SPITTA, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885 ; ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1900, II<sup>2</sup>, p. 89-110.

18). Il se place donc très nettement sur le terrain de la tradition évangélique. Cela ne l'empêche pas de considérer la personne et l'œuvre de Jésus à un point de vue uniquement dogmatique. Il y a là une preuve manifeste — et elle ne vaut pas seulement pour la seconde épître de Pierre — qu'une conception théologique du Christ n'exclut nullement la tradition historique.

C'est là une idée qu'il ne faut pas perdre de vue quand on aborde l'examen de l'épître de Jacques. Elle a une physionomie particulière qui ne se retrouve dans aucun autre livre du Nouveau Testament. On n'y trouve pas d'allusion à l'histoire de Jésus, même là où, comme dans 5, 10, le développement paraîtrait en appeler nécessairement une.

En dehors de la salutation initiale (1,1), le nom de Jésus Christ ne s'y trouve qu'une seule fois (2, 1) et il est introduit d'une manière (1) qui pourrait faire songer à une interpolation. De là l'hypothèse qui voit dans l'épître un écrit juif dans lequel aurait été, en deux endroits, introduit le nom de Jésus Christ (2). Cette hypothèse ne paraît pas pouvoir être admise à cause des réminiscences nombreuses de paroles évangéliques qu'on relève dans l'épître et parce que ce sont les formules pauliniennes de la justification par la foi, assez inexactement transmises il est vrai, que l'auteur vise au chapitre 2 (2, 14-26). L'épître fait connaître un type original de christianisme conçu comme une règle de vie et une source d'inspiration morale. L'Évangile est la loi parfaite de la liberté (1, 25 cf. 2, 12) ou la loi royale (2, 8). Ce sont des

(1) « Notre Seigneur Jésus Christ de la gloire ».

(2) MASSEBIEAU, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un Chrétien ?* R. H. R., t. XXXII, 1895, p. 249-283 ; SPITTA, *Der Brief des Jakobus* dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, I, Göttingen, 1896, p. 1-239. Il est intéressant de noter que Massebieau et Spitta ont développé leurs théories indépendamment l'un de l'autre.

instructions pratiques que donne l'auteur, il ne les met pas en relation avec un drame rédempteur, historique ou mythique. Il est évident qu'on ne peut tirer d'un pareil écrit aucune conclusion relative au caractère de la tradition évangélique, celle-ci y étant ignorée ou, plus exactement, laissée de côté.

## V

### Conclusion

Dans l'ensemble, les épîtres non-pauliniennes du Nouveau Testament nous présentent donc la suite du développement que nous avons déjà reconnu dans les épîtres pauliniennes. L'histoire évangélique sert de base au développement d'une doctrine rédemptrice et, plus on avance, plus la doctrine prend d'importance et tend à se substituer à l'histoire dont elle était originairement l'interprétation (1).

(1) Le même développement continue dans les écrits des Pères apostoliques (Clément, Ignace, Polycarpe, Barnabas), mais il présente de moins en moins d'originalité. Il est superflu de l'examiner en détail, car ces documents ont été écrits à un moment où la doctrine et la tradition étaient fixées dans leurs éléments essentiels.



## CHAPITRE VIII

### LE CHRIST DANS L'APOCALYPSE

#### I

#### Caractère de l'Apocalypse

L'Apocalypse johannique, telle que nous la lisons, date de la dernière décade du premier siècle, c'est-à-dire d'une époque où la littérature évangélique existait, du moins dans ses éléments essentiels ; l'auteur de l'Apocalypse paraît la connaître. Il n'y a dans son livre aucune référence directe à son contenu mais la nature de l'œuvre l'explique suffisamment. On y relève, par contre, des réminiscences assez nettes pour prouver que l'auteur a connu la tradition évangélique. « Si tu ne veilles, dit l'ange à l'Église de Sardes, je viendrai, comme un voleur, je viendrai à une heure que tu ne connais pas » (3, 3). C'est presque une citation de *Mt.*, 24, 43-44. *Lc.*, 12, 39-40 : « Si le maître de maison savait à quelle veille de la nuit (*Lc* : à quelle heure) le voleur viendra, il veillerait... Soyez prêts car le Fils de l'Homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas ». « Celui qui vaincra, lit-on dans la conclusion de la même lettre,... je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges » (3, 5) ce qui fait penser à *Mt.*, 10, 32. *Lc.*, 12, 8 : « Quiconque me confessera devant les hommes

je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux (Lc. porte : devant les anges de Dieu) ». La parole d'*Apc.*, 13,10 : « Si quelqu'un tue par l'épée, il faut qu'il soit tué par l'épée » évoque *Mt.*, 26, 52 : « Tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée ». Enfin l'image du don de l'eau vive dans *Apc.*, 21, 6 ; 22, 17 est trop semblable à celle qu'on trouve dans *Jn.*, 4, 10 s, 7, 37 pour qu'on puisse songer à une rencontre fortuite.

L'Apocalypse ne doit pas être isolée. Il faut, pour l'interpréter correctement, tenir compte de toutes les idées et de toutes les connaissances qu'elle suppose.

Le Christ de l'Apocalypse, malgré le nom de Jésus par lequel il est le plus souvent désigné, est un être céleste. C'est le Seigneur qui est dans les cieux et dont on attend le retour (1, 5 s. 13 s. 3, 11) et le témoignage rendu au Christ qui occupe une si grande place dans le livre (1), est un témoignage rendu au Seigneur dans les cieux ainsi que cela résulte de 2, 13. Pouvait-il en être autrement dans un livre tout entier orienté vers l'avenir ?

Cependant cet être céleste a eu une histoire humaine. L'auteur n'en fait directement aucune mention mais il la suppose en disant, par exemple, qu'il est mort (1, 5 ; 5 9) ou qu'il a été crucifié à Jérusalem (11, 8) et c'est précisément cela qui explique sa dignité céleste. C'est l'agneau qui a été immolé qui seul est digne de briser les sceaux du livre (5, 6). Parmi les traits les plus caractéristiques de la figure du Christ, il y a celui-ci qu'il a été mort et qu'il a repris vie. La fréquente mention du sang de l'agneau et de son action purificatrice suppose une doctrine de la rédemption qui, comme celle de Paul et des épîtres deutéro-pauliniennes, est une interprétation théologique du drame du Calvaire. On ne trouve

(1) Le terme ne se trouve pas moins de 9 fois (1, 2, 9 ; 6, 9 ; 11, 7 ; 12, 11, 17 ; 19, 10 ; 20, 4), sans compter les mots témoin (5 fois), témoigner (4 fois).

dans l'Apocalypse aucun trait qui rappelle les récits évangéliques de la passion, mais il faut tenir compte, pour apprécier la portée de ce fait, du caractère allégorique inhérent au genre apocalyptique. La seule mention de la mort de l'agneau évoquait pour les lecteurs le souvenir de la passion avec une suffisante clarté.

Il y a, d'autre part, dans l'Apocalypse, certains tableaux qui ont un caractère nettement mythique. Le Messie y apparaît totalement dépouillé de traits humains. C'est un être purement idéal. Comment ces tableaux doivent-ils être interprétés? Pour répondre à cette question, il faut rappeler quelques principes essentiels pour l'interprétation de l'Apocalypse (1). L'Apocalypse johannique appartient à un groupe de livres dont la composition s'échelonne, en gros, sur les deux siècles qui ont précédé et les deux siècles qui ont suivi l'ère chrétienne. Ce genre a ses règles, ses habitudes, ses méthodes que l'on retrouve, à peu près identiques dans toutes les œuvres du groupe, juives aussi bien que chrétiennes. Il y a une tradition apocalyptique qui explique l'affinité que l'on constate entre les diverses apocalypses. Ce sont toujours les mêmes images et les mêmes symboles que l'on retrouve, ce sont les mêmes procédés qui sont mis en œuvre. Mais ce n'est pas tout. Les auteurs d'apocalypses, qu'il faut se représenter non comme des visionnaires — malgré le rôle que joue l'inspiration dans les apocalypses chrétiennes — mais comme des rabbins (2), n'ont pas ignoré les œuvres de leurs prédécesseurs ; ils les ont, au contraire, soigneusement étudiées, ils ont repris leurs prophéties, les ont corrigées, rajeunies, et adaptées à des situations

(1) Voir là-dessus les introductions aux divers commentaires, notamment à ceux de BOUSSET (Göttingen, 1896), CHARLES (Edimburgh, 1920) et LOISY, (Paris, 1923).

(2) SABATIER, *L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*, R. É. J., t. XL, 1900, p. LXXV-LXXVI.

nouvelles. Souvent ils ont introduit, dans les livres qu'ils composaient, des tableaux plus ou moins étendus empruntés à des apocalypses antérieures. L'auteur de l'apocalypse canonique n'a pas procédé autrement. Ainsi s'expliquent les incohérences, les doublets, les reprises que l'on constate si souvent dans son œuvre et dont il suffira d'indiquer comme exemple la juxtaposition du tableau de l'ouverture des sept sceaux (5, 1-8, 2) et de celui des sept sonneries de trompette (8, 2-11, 19) auquel on peut joindre aussi celui des sept coupes (15, 1-16, 21). Dès lors un double devoir s'impose à l'interprète de l'Apocalypse. L'auteur est tout autre chose qu'un simple compilateur, il ne s'est pas borné à encadrer et à coudre ensemble des fragments antérieurs. S'il s'est servi de certains matériaux préexistants, en y ajoutant des éléments que l'analyse littéraire doit reconnaître, c'est pour exprimer ses idées et ses sentiments personnels et pour les faire servir au but qu'il poursuivait. Il est nécessaire de dégager tout d'abord sa pensée personnelle et le sens qu'il attachait au tableau qu'il traçait. Bousset qui a contribué plus que personne à orienter les études sur l'Apocalypse dans le sens de l'analyse des sources, a fortement et justement insisté sur ce point. « La tâche principale, écrit-il, est de comprendre l'Apocalypse comme une œuvre personnelle originale ayant son unité littéraire (1) ». Ce serait une grave erreur que d'attribuer directement à l'auteur de l'Apocalypse toutes les idées et tous les sentiments qu'on trouve dans les documents utilisés par lui sans tenir compte des corrections de détail qu'il y a faites et surtout des indications qui découlent du plan général de son œuvre et du rôle que jouent dans son développement les fragments empruntés à des documents antérieurs. Certains de ces fragments expriment des idées et des

(1) BOUSSET, *Offenb.*, p. vi.



sentiments qu'ils n'étaient pas originaires destinés à traduire et, dans tel d'entre eux, que l'auteur a pris pour exprimer une idée qui lui tenait à cœur, se trouvent aussi d'autres notions qui ne sont pas les siennes et qui n'ont pénétré dans le livre actuel qu'en raison de la solidarité qu'elles avaient avec d'autres dans le document primitif (1).

## II

### La vision de la femme et du dragon

Ce principe d'interprétation doit être, en particulier, appliqué au chapitre 12 (2) dans lequel M. Stahl et M. Couchoud ont, indépendamment l'un de l'autre, cru trouver l'idée d'un Christ purement idéal.

La vision du chapitre 12 forme un tout qui se suffit à lui-même et qui n'a, ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit, de relation organique. On est donc en droit de la considérer en elle-même.

Il se produit dans le ciel, dit le voyant, un grand signe (3):

(1) La méconnaissance de ces principes vicie radicalement les études de M. Stahl et de M. Couchoud, qui seront citées dans la note suivante.

(2) Sur ce chapitre voir, outre les commentaires, WELLHAUSEN, *Zur apokalyptischen Literatur* dans *Skizzen und Vorarbeiten*, VI. Berlin, 1899, p. 215-225 ; *Analyse der Offenbarung Johannis*, *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Goettingen*, *Phil.-hist. Kl.*, N. F., IX, 4, Berlin, 1907, p. 18-21 ; STAHL, *Le document* 70, Strasbourg, Paris, 1923, p. 6-14 ; COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 149-151.

(3) WELLHAUSEN (*Sk.*, p. 217 ; *Analyse*, p. 19) et STAHL (p. 11), pensent que la première scène se passe en réalité sur la terre et qu'il y a seulement, dans le ciel, un signe qui l'annonce. On ne concevrait, d'après eux, que malaisément un accouchement en plein ciel, en outre, dès que l'enfant est né, il est enlevé dans le ciel, enfin il est dit que la femme s'enfuit au désert, ce qui s'oppose, non au ciel, mais à un autre endroit sur la terre. Aucun de ces trois arguments ne peut être retenu. On ne peut exiger d'une scène apoca-

« une femme paraît, elle est vêtue du soleil, a la lune sous ses pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles ; elle est enceinte et sur le point d'accoucher. Un autre signe paraît également dans le ciel. C'est un grand dragon de feu qui a sept têtes avec sept couronnes. Sa queue balaye et jette sur la terre le tiers des étoiles du ciel. Le dragon se tient en face de la femme qui va accoucher et se prépare à dévorer son enfant. La femme accouche d'un fils qui est destiné à conduire les nations avec un sceptre de fer. Cet enfant est enlevé auprès de Dieu et devant son trône. Quant à la femme, elle s'enfuit au désert où elle doit être nourrie pendant 1260 jours (1). Il y a alors une bataille dans le ciel, Micaël et ses anges combattent contre le dragon et ses anges et remportent la victoire ; ils chassent leurs ennemis du ciel. On ne les y retrouve plus. Le grand dragon, l'antique serpent, celui qui est appelé le diable et Satan, celui qui trompe les habitants de la terre, est précipité sur la terre et ses anges partagent son sort. Dans le ciel, une voix célèbre la victoire : « Maintenant le salut, la puissance et la royauté sont à notre Dieu et le pouvoir à son Christ car il a été précipité, l'accusateur de nos frères, celui qui ne

lyptique qu'elle soit vraisemblable. La théorie des cieux superposés permet de concevoir facilement que l'enfant, né dans un des cieux inférieurs, ou plutôt encore, à cause de la mention des astres, dans le firmament, soit ensuite enlevé au ciel supérieur. Il est, en effet, placé devant le trône de Dieu. Ce n'est pas là qu'il est né. Enfin, le fait que le retour de la femme sur la terre n'est pas expressément mentionné n'est pas autre chose qu'une négligence de forme.

(1) Ces 1260 jours représentent 42 mois, soit trois ans et demi, la moitié d'une semaine d'années, l'unité de temps des calculs apocalyptiques depuis Daniel. WELLHAUSEN (*Sk.*, p. 220) et STAHL (p. 13) voient dans ces trois ans et demi la durée de la guerre juive, mais, comme le remarque avec raison M. ALFARIC (*R. H. P. R.*, 1924, p. 289), les trois ans et demi ne cadrent qu'assez imparfaitement avec cette durée. Et surtout le chiffre de trois ans et demi est traditionnel dans l'apocalyptique. Dans son étude de 1907, Wellhausen n'a pas reproduit l'interprétation qu'il avait donnée en 1899.

cessait, nuit et jour, de les accuser devant notre Dieu. Ils l'ont vaincu eux-mêmes par le sang de l'agneau et par la parole de leur témoignage et ils n'ont pas aimé leur vie jusqu'à craindre la mort. Aussi réjouissez-vous cieus et vous qui les habitez, malheur à la terre et à la mer, car le diable est descendu vers vous, plein de rage, sachant que son temps est compté. Quand le diable se voit vaincu il poursuit la femme qui a enfanté un fils mais la femme reçoit les ailes du grand aigle et s'enfuit au désert où elle est nourrie pendant un temps, des temps et la moitié d'un temps (1). Le diable crache sur elle de l'eau comme un fleuve pour la noyer, mais la terre vient au secours de la femme, elle s'ouvre et engloutit le fleuve. Le diable s'en va alors faire la guerre aux autres enfants de la femme, à ceux qui observent les commandements de Dieu et sont fidèles au témoignage de Jésus, et il se tient sur le bord de la mer » (2).

Ce morceau n'est pas une libre création mais l'adaptation d'un fragment apocalyptique plus ancien. L'intérêt, concentré au début sur la naissance du Messie, porte, au contraire, dans le cantique céleste et dans la conclusion, sur le sort des croyants. Dans les *versets* 7-9, la victoire sur le diable est remportée par Micaël et ses anges. D'après le *verset* 11, au contraire, ce sont les martyrs qui, par le sang de l'agneau et par la fidélité de leur témoignage, ont vaincu leur accusateur. Il y a une autre incohérence non moins significative entre le tableau constitué par les *versets* 1-9 et celui qui est tracé dans les *versets* 13-18. Les deux fuites de la femme au désert, la retraite qui lui est, de part et d'autre, préparée, la durée de cette retraite forment manifestement doublet. Mais, tandis que la femme est, dans la première partie, la mère

(1) C'est-à-dire encore trois ans et demi.

(2) Ce dernier membre de phrase sert à la liaison avec le tableau qui suit.

du Messie, et par conséquent peut être identifiée au peuple d'Israël (1), elle est, dans la seconde partie, la mère des croyants, donc l'Église (2).

La conception de la lutte contre le diable n'est pas non plus la même d'un bout à l'autre du chapitre. Dans la première partie, le Messie ne joue aucun rôle ; c'est seulement le roi destiné à régner avec puissance quand l'ordre sera rétabli dans le monde ; peut-être conçoit-on qu'il pourra jouer un rôle dans la phase ultime de la lutte mais, jusqu'au moment suprême, il est tenu en réserve dans le ciel et mis à l'abri devant le trône de Dieu ; la victoire est remportée par Micaël et ses anges. Dans l'hymne céleste, au contraire, c'est par le sang de l'agneau, c'est-à-dire grâce à l'œuvre du Messie, que les martyrs remportent la victoire.

On peut ajouter qu'on n'aperçoit pas de relation organique entre ce qui est dit dans la première partie du chapitre 12 de Satan précipité sur la terre et la mention du même fait aux chapitres 19-20, chapitres qu'il y a de

(1) Il est infiniment probable, comme l'a montré M. LOISY (p. 225), que la femme était primitivement une personnalité astrale et que nous avons ici un fragment de mythe astrologique. Mais l'auteur ne s'attache pas à cette conception, tout l'intérêt du tableau est concentré pour lui sur la lutte avec le diable.

(2) WELLHAUSEN (*Sk.*, p. 220 ; *Analyse*, p. 20), suivi par STAHL (p. 13), voit dans la femme Sion, le premier enfant serait le Messie juif, les autres ne seraient pas opposés à lui, mais à la partie du peuple juif restée à Jérusalem au moment de la guerre. Les autres enfants seraient alors les Juifs, qui auraient fui Jérusalem, parce qu'ils ne comptaient pas, comme les Zélotes, sur les armes, mais seulement sur Dieu pour rétablir la théocratie. Il serait étrange que, dans ces conditions, il ne soit fait aucune mention du premier groupe des enfants de Sion. Il faudrait alors admettre une forte mutilation de la source, non seulement à la fin, mais au milieu, ce qui paraît invraisemblable. C'est pour cela que nous préférons voir dans les versets 13-17, qui suivent un morceau d'inspiration chrétienne (10-12), une reprise par le rédacteur chrétien du thème développé dans le fragment juif reproduit au début du chapitre.



bonnes raisons d'attribuer, pour l'essentiel au moins, à l'auteur de l'Apocalypse johannique.

Quant au caractère du fragment utilisé au début du *chapitre 12*, il ne semble pas que l'on puisse hésiter à le reconnaître. Le rôle tout à fait secondaire qu'y joue le Messie indique qu'il doit être juif et non chrétien (1). Quelle que soit la manière dont on conçoive l'origine première du christianisme, comment penser, qu'à la fin du premier siècle, un Chrétien ait pu se représenter le Christ enlevé au ciel immédiatement après sa naissance, en supprimant purement et simplement son ministère historique et le drame rédempteur ? (2)

En empruntant ce fragment juif, l'auteur chrétien y a ajouté des développements qui en modifient complètement le caractère. La défaite du dragon, à cause de laquelle il a recueilli ce fragment, devait être, à l'origine, définitive ; elle n'est plus, dans son œuvre, qu'une étape de la grande lutte et le gage de la victoire future. L'auteur l'utilise pour exprimer une des idées qui lui tenaient le plus à cœur, celle qui avait pour ses lecteurs le plus d'actualité et de valeur pratique, c'est que la rage même du diable contre les Chrétiens, telle qu'elle se manifeste dans les persécutions, est la conséquence d'une première défaite et qu'elle restera, par suite, impuissante, pourvu que les Chrétiens soient fidèles et sachent supporter sans faiblir les souffrances.

Nous ne pouvons donc voir dans l'idée du Messie naissant

(1) WELLHAUSEN (*Sk.*, p. 224 ; *Analyse*, p. 20), tout en reconnaissant que cette idée du Messie enlevé au ciel immédiatement après sa naissance n'est pas attestée dans le judaïsme, admet qu'on peut y voir un compromis entre deux conceptions messianiques, le Messie sortant du peuple d'Israël et le Messie de Daniel, qui vient du ciel. Cette idée se trouve dans la tradition rabbinique, cf. ISRAËL LÉVI, *Le ravissement du Messie enfant*, *R. E. J.*, t. LXXIV, p. 113 ; LXXV, p. 113 ; LXXVII, p. 1, (cité par COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 151, n. 5).

(2) WELLHAUSEN, *Sk.*, p. 219 ; *Analyse*, p. 20.

au ciel et immédiatement transporté devant le trône de Dieu, la première forme de la christologie chrétienne ; c'est un élément emprunté qui n'exprime pas la pensée de l'auteur même de l'Apocalypse. S'il y a bien, au début du chapitre, l'idée d'un Messie purement mythique, c'est là une idée juive, non une idée chrétienne. Le *chapitre 12* de l'Apocalypse ne peut donc être légitimement invoqué par les partisans de la non-historicité de Jésus et les observations présentées plus haut sur le fait que l'Apocalypse suppose la tradition évangélique conservent toute leur valeur.

■

## CHAPITRE IX

### LA THÉORIE DE L'ORIGINE PROPHÉTIQUE DE LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

#### I

#### **Le rôle de l'argument prophétique dans le christianisme primitif**

Les chapitres précédents nous ont conduit à cette conclusion que la théologie que l'on rencontre dans les épîtres du Nouveau Testament et dans l'Apocalypse suppose nécessairement la tradition évangélique. C'est de cette tradition que nous avons maintenant à nous occuper. Mais avant d'en aborder directement l'étude, il convient d'examiner une théorie qui, si elle était fondée, constituerait, en faveur de la thèse des mythologues, un argument d'un grand poids : c'est celle qui voit dans les récits évangéliques, ou, au moins, dans les principaux d'entre eux, le développement de thèmes fournis par l'Ancien Testament.

Déjà Schelling, dans un cours sur la philosophie de l'art professé au commencement du siècle dernier, avait remarqué que l'histoire de Jésus était toute enveloppée de fables dont la création et le développement avaient été

suggérés par les prophéties de l'Ancien Testament (1). Après lui, Strauss a cherché dans l'Ancien Testament une des sources des mythes évangéliques. Dans la suite, les critiques qui se sont occupés de l'histoire de la tradition évangélique ont reconnu l'influence profonde exercée sur elle par l'Ancien Testament.

Reprenant leurs observations, M. Salomon Reinach a formulé, en termes très rigoureux, le problème que pose ce contact. La solution qu'il en donne est nettement défavorable à l'historicité des événements rapportés dans les évangiles. Ses observations sont concentrées sur un point particulier, l'histoire de la crucifixion de Jésus. Là est en effet le nœud de la question, car, suivant qu'on admettra ou qu'on niera la réalité de la croix, l'historicité de la personne de Jésus subsistera ou tombera. Nous pouvons donc, nous aussi, faire porter essentiellement nos remarques sur ce point capital. Le récit de la crucifixion de Jésus est-il la relation d'un fait réel ou bien vient-il de ce qu'on a supposé réalisées certaines prophéties qu'on lisait dans l'Ancien Testament ?

Pour M. Reinach (2) — et M. Couchoud partage entièrement sa manière de voir (3) — la question qui se pose est très simple. Nous sommes en présence d'un dilemme. De l'accord entre une prophétie et un récit, deux explications seulement sont possibles : ou bien la prophétie est bien ce que pense la théologie traditionnelle orthodoxe, c'est-à-dire repose sur une connaissance surnaturelle et anticipée des événements, ou bien le récit a été suggéré et comme engendré par la prophétie et doit être considéré comme

(1) SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Augsbourg, 1856 ss. I Abt., Bd., V, p. 426.

(2) SALOMON REINACH, *Orpheus*, p. 337 ; *Le verset 17 du Psaume XXII*, *C. M. R.*, p. 437-442 ; *A propos de la curiosité de Tibère*, *C. M. R.*, III, p. 20 ; *Bossuet et l'argument des prophéties*, *C. M. R.*, p. 174-180.

(3) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 49 ss.



totalemeut dénué de valeur. Admettre la première hypothèse serait accepter un *a priori* dogmatique et, par conséquent, se mettre en dehors des conditions de la recherche historique. Sommes-nous donc contraint d'accepter la seconde alternative et de conclure au caractère purement mythique de tous les éléments de l'histoire évangélique dans lesquels on pourrait reconnaître, dans lesquels la tradition évangélique elle-même a parfois reconnu, la réalisation de prophéties ?

Il faut, en premier lieu, noter dans quelles conditions l'argument prophétique est apparu et s'est développé dans le christianisme ancien (1). Il a été, avant tout, un moyen apologétique dont les missionnaires chrétiens se sont servis. L'histoire de Jésus déroutait les Juifs, tant elle était contraire à la manière dont ils se représentaient le Messie. Pour Paul, la croix de Jésus avait été l'obstacle qui l'avait empêché de croire ce que les Chrétiens disaient de Jésus. Ce qui a été vrai de Paul l'a certainement été aussi de tous ceux qui avaient reçu la même éducation que lui. Le Juif Tryphon peut céder à l'argumentation de Justin qui prétend établir par une démonstration scripturaire l'idée d'un Messie qui doit souffrir (2), mais il répugne absolument à penser que le Christ ait pu périr du supplice infamant de la croix. Pour lui, comme autrefois pour Paul, la parole du Deutéronome « Maudit est celui qui est pendu au bois » (21, 23) reste un obstacle

(1) Voir, sur cette question, les intéressantes études de K. WEIDEL, *Studien über den Einfluss des Weissagungsbeiwises auf die evangelische Geschichte*, St. u. Kr., 1910, p. 1-62, 163-194 ; 1912, p. 167-286 ; K. FEIGEL, *Der Einfluss des Weissagungsbeiwises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte*, Tübingen, 1910. Cf. aussi F. NICOLARDOT, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 26-37.

(2) *Dial.*, 76, 6 ; 68, 9 ; 89, 2. Justin ne se borne pas à invoquer les Écritures pour fixer le sens de la mort de Jésus, il s'en sert aussi pour établir le fait même de cette mort, cf. *Ap.*, I, 35, où il invoque le témoignage du *Psaume 22*.

invincible. « Votre prétendu Christ, dit Tryphon, a été sans honneur et sans gloire, à tel point qu'il est sous le coup de la dernière des malédictions de la Loi: il a été crucifié! » (*Dial*, 32, 3). « Nous savons, dit encore Tryphon, acceptant jusque là l'argumentation de Justin, que le Christ doit souffrir... mais qu'il doive être crucifié, qu'il meure à ce degré de honte et de déshonneur, de la mort maudite par la Loi, démontre-le nous, car nous ne pouvons même pas arriver à le concevoir » (90, 1 cf. 89, 2 ; 93, 4).

Tryphon n'est pas un isolé. Il représente un point de vue qui a déjà sensiblement évolué vers l'idée d'un Messie souffrant (1). Avant lui, le passage *Ésaïe*, 53 n'avait pas encore été mis en relation avec le Messie (2). Il n'est pas possible de dire avec précision si les idées chrétiennes n'ont pas influencé le judaïsme sur ce point. En tout cas, ce qu'on trouve dans la période préchrétienne sur l'efficacité de la souffrance n'est, tout au plus, que le germe des développements ultérieurs (3). L'idée de la portée rédemptrice de la souffrance est développée, à propos des martyrs du temps d'Antiochus Épiphane, dans le second

(1) « On ne peut nier, écrit SCHÜRER (*Gesch.*, II, p. 555), qu'au second siècle de notre ère certains cercles du judaïsme étaient familiarisés avec l'idée du Messie souffrant pour expier les péchés des hommes ».

(2) P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, Leipzig, 1903, p. 327. Sur l'idée des souffrances du Messie dans le judaïsme de la période qui a suivi, voir DALMAN, *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin, 1888. Il faut cependant noter que, même à l'époque où l'on rencontre couramment dans le judaïsme l'idée du Messie souffrant, on donne encore du passage *És.*, 53, des interprétations qui ne se rapportent pas au Messie. Origène, par exemple, cite, dans le *Contre Celse* (I, 55), l'opinion d'un Juif qui rapportait la prophétie au peuple juif, qui a dû souffrir et être dispersé dans le monde pour que beaucoup de prosélytes puissent être gagnés.

(3) Nous ne faisons pas état ici de l'idée qu'on rencontre dans un passage du *IV Esdras* (7, 28-29), où il est dit que le Messie doit mourir après avoir régné 400 ans. Il ne s'agit là aucunement d'expiation.

livre des Macchabées, notamment dans l'épisode célèbre de la mort de la mère et de ses sept fils. « Quant à moi, dit le dernier d'entre eux, comme mes frères, je sacrifie mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, priant Dieu de faire promptement miséricorde à mon peuple... Puisse la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur notre race s'arrêter à moi et à mes frères » (*II Macch.*, 7, 37. 38). La même idée se retrouve dans le quatrième livre des Macchabées qui date du premier siècle de notre ère. Sur le point d'expirer, le martyr Éléazar adresse à Dieu cette prière : « Aie pitié de ton peuple, contente-toi, pour lui, de mon châtiment. Fais de mon sang un moyen de purification et prends ma vie pour leur rachat » (*IV Macch.*, 6, 29. cf. 17, 21).

Malgré l'importance et l'intérêt des indications que l'on peut glaner dans ces textes et dans quelques autres, on n'y peut pas reconnaître autre chose que des matériaux qui ont pu, dans la suite, être utilisés pour l'élaboration d'une doctrine des souffrances du Messie. Mais cette doctrine n'existait pas dans le judaïsme du premier siècle et c'est ce qui a rendu difficile la tâche des missionnaires et des apologistes chrétiens.

Le problème qui s'est posé pour Justin s'était posé dès les premiers temps de la vie de l'Église. Un effort considérable a dû être fait pour trouver dans les Écritures une démonstration de la nécessité des souffrances du Messie. Pour la découvrir il a fallu une intelligence toute spéciale des prophéties. L'apôtre Paul explique que si les Juifs ne trouvent pas dans les Écritures la même chose que les Chrétiens c'est qu'en lisant Moïse ils ont un voile sur l'intelligence (*II Cor.*, 3, 15-16). Quand les disciples d'Emmaüs rencontrent Jésus sur le chemin, il faut qu'il leur « ouvre les Écritures » (*Lc.*, 24, 32), qu'en commençant par Moïse, il leur explique dans les écrits des prophètes tout ce qui le concerne, et établisse

ainsi qu'il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire (24, 26-27).

L'idée des souffrances et de la mort du Messie que les Chrétiens avaient un si grand intérêt à trouver dans l'Ancien Testament, n'y était donc, de leur propre aveu, contenue que d'une manière si voilée qu'il fallait un sens spécial pour l'y découvrir. Ceci rend *a priori* peu vraisemblable l'hypothèse que ce serait l'Écriture qui aurait suggéré l'idée de la crucifixion du Messie.

## II

### Le rapport de la prophétie et de l'histoire évangélique

Le problème des relations entre la prophétie et l'histoire évangélique n'est pas aussi simple que le suppose le dilemme formulé par M. Salomon Reinach. Il convient, croyons-nous, de distinguer plusieurs cas.

#### 1. Créations dues à l'exégèse prophétique.

Il y en a d'abord une série qui justifient la théorie de M. Reinach. Il s'agit d'épisodes ou de détails qui ne se trouvent, pour la plupart, que dans les récits évangéliques les plus jeunes. Si l'influence de la prophétie ne suffit pas pour les expliquer complètement, elle paraît bien avoir joué un rôle dans leur genèse. Il suffira d'indiquer ici quelques exemples.

La plus ancienne tradition paraît avoir fait de Jésus le fils de Joseph (1). L'idée de la naissance surnaturelle,

(1) C'est l'idée que supposent, sous leur forme primitive, les généalogies données par *Mt.*, 1, 1-16 et par *Lc.*, 3, 23-38 (cf. la leçon de la version syriaque du Sinaï, pour *Mt.*, 1, 16 : « Joseph à qui la vierge Marie était fiancée en-



telle qu'on la trouve développée dans *Mt.*, 1, 18s, est née, en partie, de l'application à Marie et à son fils de la prophétie d'Ésaïe, 7, 14, ainsi conçue dans la version des LXX : « une vierge (1) concevra et enfantera un fils », prophétie dont Matthieu (1, 22s) souligne la réalisation dans l'histoire de la naissance de Jésus.

De même, la tradition primitive faisait de Jésus un Galiléen originaire de Nazareth, mais, comme une prophétie de Michée (5, 1) avait annoncé que le Messie naîtrait à Bethléhem en Judée, on a éprouvé le besoin de mettre l'histoire en harmonie avec elle. Matthieu et Luc l'ont fait de deux manières différentes, d'ailleurs inconciliables entre elles, Matthieu en racontant qu'après sa naissance, les parents de Jésus vont se fixer à Nazareth pour fuir la colère d'Hérode et de ses descendants (2, 19-23) (2), Luc en disant qu'ils habitaient Nazareth mais que Jésus était né à Bethléhem où ses parents étaient venus à l'occasion du recensement de Quirinius (2, 1-39).

Dans l'évangile de l'enfance, on peut encore signaler comme ayant une origine prophétique la fuite en Égypte (*Mt.*, 2, 13-15), réalisant une parole d'Osée qui, dans le texte original, se rapportait non au Messie mais au peuple d'Israël : « J'ai appelé mon fils d'Égypte » (*Os.*, 11, 1) et le massacre des innocents (*Mt.*, 2, 16-18) dans lequel

gendra Jésus », leçon qui est appuyée par certains manuscrits de l'ancienne version latine, voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 429, n. 2). Cf. *Lc.*, 4, 22. *Jn.*, 1, 45 ; 6, 42. Ni Jean, ni Paul ne font la moindre allusion à la naissance surnaturelle.

(1) Le texte hébreu porte un mot qui signifie non pas « vierge », mais « jeune femme ». Il ne se rapporte aucunement au Messie. La prophétie d'Ésaïe est relative à la délivrance de Jérusalem assiégée par le roi de Syrie. Un signe est donné à Achaz : une jeune femme va devenir enceinte, et, est-il dit au roi, avant que l'enfant qu'elle mettra au monde « sache rejeter le mal et choisir le bien (c'est-à-dire dans un délai très court), le pays dont tu crains les deux rois sera abandonné ».

(2) Accessoirement, il voit dans la venue de Jésus à Nazareth la réalisation d'une prophétie (2, 23).

l'évangéliste a vu la réalisation d'une parole de Jérémie (31, 15).

## 2. *Modifications dues à l'exégèse prophétique.*

Parfois l'exégèse prophétique a seulement déterminé la modification ou l'addition d'un détail. Ainsi Matthieu (21, 14-16) raconte qu'après qu'il a chassé les vendeurs du Temple Jésus est l'objet d'une ovation de la part des enfants. Ce trait a certainement été suggéré par la parole du Ps. 8, 3 : « C'est de la bouche des enfants et de ceux qui tettent que je tirerai ma louange. »

Certains détails de l'histoire de la passion doivent avoir la même origine. Marc (14, 11) et Luc (22, 5) racontent que les grand-prêtres promettent à Judas de lui donner de l'argent s'il leur livre Jésus. Matthieu (26, 15) précise qu'il s'agit de trente pièces d'argent et, un peu plus loin (27, 3-10), raconte que Judas, voyant comment les choses ont tourné, vient dire aux grand-prêtres et aux anciens : « J'ai péché en livrant le sang innocent » ; il jette les trente pièces d'argent dans le Temple et va se pendre. Les prêtres décident que cet argent, qui est le prix du sang, ne peut être versé dans le trésor et l'emploient à l'achat du champ d'un potier pour la sépulture des étrangers. Matthieu lui-même révèle l'origine de cette histoire en disant : « Ainsi fut accompli ce qui avait été dit par le prophète Jérémie : ils ont reçu les trente pièces d'argent, prix de celui qui avait été évalué par les enfants d'Israël et ils les ont données pour le champ du potier, ainsi que l'avait ordonné le Seigneur » (1).

Marc (15, 23) raconte qu'au moment où Jésus va être crucifié on lui offre du vin aromatisé. Les femmes de

(1) Ce passage ne se trouve pas dans Jérémie, il est emprunté à Zacharie, 11, 12 s., avec addition de quelques détails pris dans Jérémie, 18, 2 ; 32, 6.

Jérusalem avaient l'habitude de donner aux condamnés un breuvage enivrant destiné à atténuer leurs souffrances (1). Matthieu (27, 34), se souvenant, sans doute, d'un passage des Psaumes : « ils m'ont fait manger du fiel » (69, 22), a substitué le fiel aux aromates et modifié ainsi le sens du détail.

Dans Luc (23, 6-16), l'épisode de la comparution de Jésus devant Hérode, épisode dont il n'est pas possible d'envisager l'historicité (2), doit probablement son origine, non seulement au souvenir de l'hostilité qu'Hérode avait témoignée à Jésus en Galilée (*Lc.*, 13, 31-33), mais aussi à cette parole du psalmiste : « Les rois de la terre et les chefs se sont assemblés contre le Seigneur et contre son oint » (*Ps.*, 2, 2). Les chefs étant représentés par les autorités juives et par Pilate, on leur a adjoint Hérode, pour réaliser plus complètement la prophétie.

Deux des paroles de la croix qui n'appartiennent pas à la plus ancienne tradition puisque Luc est seul à les donner, ont leur origine dans la prophétie. Il est dit du Serviteur de l'Éternel : « Il a intercédé pour les coupables » (*És.*, 53, 12). Luc attribue à Jésus crucifié cette prière : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (23, 34) (3) et là où Marc (15, 37) et Matthieu (27, 50) rapportent que Jésus rend l'esprit en poussant un grand

(1) Cet usage attesté par le Talmud (WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen, 1878, p. 354), peut avoir son origine dans un passage des *Proverbes* : « Donnez des liqueurs fortes à celui qui périt, et du vin à celui qui a de l'amertume dans l'âme. Qu'il boive et oublie sa pauvreté et qu'il ne se souvienne plus de ses peines » (31, 6-7).

(2) On ne conçoit pas, en effet, comment le procureur, si jaloux de son autorité, aurait pu reconnaître, même exceptionnellement, à Hérode, un droit de juridiction à Jérusalem.

(3) Il y a d'ailleurs lieu de mettre en doute le caractère primitif de cette parole dans Luc. Le verset 34 du chapitre 23 manque en effet, dans N\*. B. D\*. W. Θ, 0124, 38, 435. a. Syr. sin. sa. bo. et on ne voit pas pour quelle raison il pourrait avoir été supprimé.

cri, Luc met dans sa bouche cette parole qui s'inspire directement du *Ps.* 31, 6 : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (23, 46).

Dans Jean, l'épisode du coup de lance (19, 31-37) réalise ce que la Loi prescrivait au sujet de l'agneau pascal dont les os ne devaient pas être brisés (*Ex.*, 12, 10 [LXX], 46. *Nombres*, 9, 12 ; cf. *Ps.* 34, 21) et l'évangéliste remarque : « Ceci arriva afin que fût accomplie l'Écriture qui dit : Aucun de ses os ne sera brisé » (19, 36-37).

L'influence de la prophétie peut s'être exercée aussi sur certains récits de la tradition commune. Les quarante jours de jeûne au désert (*Mc.*, 1, 13. *Mt.*, 4, 2. *Lc.*, 4, 2) font penser, malgré la différence de situation, aux quarante jours passés par Moïse devant le Seigneur (*Ex.*, 24, 18 ; 34, 28) ou aux quarante années pendant lesquelles les Israélites mangèrent de la manne au désert (*Ex.*, 16, 35) (1). L'idée de l'esprit descendant sur Jésus au moment du baptême (*Mc.*, 1, 10. *Mt.*, 3, 16. *Lc.*, 3, 22. Cf. *Jn.*, 1, 32-33) pourrait avoir pour origine ce passage d'Ésaïe : « L'esprit du Seigneur reposera sur lui » (11, 2). Il n'est pas impossible que la crucifixion des deux brigands (*Mc.*, 15, 27 et par.) ait été suggérée par *És.*, 53, 12 : « il a été mis au rang des malfaiteurs » (2).

Des cas que nous venons de citer, on peut rapprocher ceux où il y a eu déformation ou adaptation de certains récits sous l'influence de la prophétie.

(1) Les récits de la tentation (*Mt.*, 4, 3-11. *Lc.*, 4, 3-13), sont remplis de citations de l'Ancien Testament. Il n'est cependant pas certain qu'ils soient des créations de l'exégèse prophétique. Il faut évidemment les prendre pour des récits symboliques, ce qui amène à considérer que l'influence de l'Ancien Testament pourrait s'être exercée sur Jésus lui-même.

(2) Luc (22, 37), cite bien ce texte, mais pas directement à propos de la crucifixion des brigands. Le rapport que nous signalons a été vu dès l'antiquité, comme le prouve le fait que, dans certains manuscrits de Marc (*E. F. Δ. Θ.* etc.), on lit dans 15, 28 cette leçon qu'il n'est pas possible de tenir pour primitive : « Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture : il a été mis au nombre des malfaiteurs ».



Dans le récit de l'entrée à Jérusalem les quatre évangiles (*Mc.*, 11, 9. *Mt.*, 21, 9. *Lc.*, 19, 38. *Jn.*, 12, 13), donnent à l'ovation faite à Jésus la forme du cri messianique du *Psaume* 118 (25-26).

L'annonce de la trahison de Judas paraît avoir été mise au cours d'un repas parce qu'on a pris au pied de la lettre une parole du *Psaume* 41, v. 10 (1) : « Celui qui mange mon pain lève le talon contre moi ». Marc (14, 18-21) raconte que Jésus, au cours de son dernier repas, déclare : « Un de vous me trahira, un de ceux qui mangent avec moi, celui qui met la main avec moi dans le plat ». Matthieu (26, 21-25) reproduit ce récit en rapportant l'expression « celui qui met la main avec moi dans le plat » à un acte accompli au moment même, il introduit par là dans le récit une désignation du traître. Luc (22, 21-23) vise aussi un geste, son récit cependant ne comporte pas de désignation personnelle du traître. Jean (13, 18-30) a combiné les deux traditions en juxtaposant une annonce publique de la trahison (13, 18-22) et une désignation de Judas dans un aparté (23-26). Après cela Judas, en qui Satan est entré, quitte la table sur l'invitation que lui adresse Jésus de faire au plus tôt ce qu'il a à faire. (27-30). Les évangiles synoptiques qui supposent tous les trois Judas présent au commencement de la soirée ne racontent pas qu'il ait quitté Jésus et ses compagnons. Pourtant, au Mont des Oliviers, il est à la tête de ceux qui viennent arrêter Jésus. Son départ est trop important pour que la tradition ait pu le passer sous silence (2). Sous sa

(1) R. BULTMANN, *Die Geschichte der evangelischen Tradition*, Göttingen, 1921, p. 160. M. Bultmann nous paraît aller trop loin en expliquant par l'influence du *Psaume* la formation des récits relatifs à Judas. La tradition qui tend nettement à glorifier les apôtres n'aurait pas imaginé la trahison de Jésus par l'un d'eux.

(2) Jean en a bien eu le sentiment, puisqu'il rapporte expressément le départ de Judas et prend la peine d'expliquer comment il n'a pas étonné les autres disciples (13, 27-30).

forme primitive elle ne devait donc pas supposer la présence de Judas et c'est peut-être son absence à ce moment qui a donné corps aux soupçons que Jésus pouvait avoir et lui a révélé que le cercle de ses ennemis se resserrait autour de lui et qu'il ne pourrait plus leur échapper. Ce serait parce qu'on aurait pris au pied de la lettre l'expression empruntée au Psalmiste que la présence de Judas au dernier repas aurait été supposée.

Le récit des outrages que les passants adressent à Jésus crucifié (*Mc.*, 15, 29 s. *Mt.*, 27, 39 s. *Lc.*, 23, 35), trahit, par l'emploi de certains mots (1), l'influence du *Ps.* 22, 8 et Matthieu (27, 43) a souligné ce contact en introduisant ces mots qui rappellent le verset 9 du même Psaume : « Il s'est confié en Dieu, que Dieu le délivre maintenant, s'il se soucie de lui ». Pourtant, toute la scène ne peut avoir sa seule origine dans le Psaume.

L'épisode du vinaigre donné à Jésus au moment où il va expirer est important à considérer. Marc (15, 35-36) raconte qu'après que Jésus s'est écrié : « *Eloi ! Eloi ! Lema sabachtanei ?* » quelques-uns des assistants disent : « il invoque Élie » ; un autre imbibant une éponge de vinaigre, la lui tend en disant : « Laissez, voyons si Élie va venir le délivrer ». Cette scène est énigmatique en ce qu'elle associe chez les participants des sentiments contradictoires, la dérision qu'implique la moquerie relative à Élie et la pitié qui inspire le geste de celui qui tend l'éponge. Le vinaigre était la boisson habituelle des soldats et on n'a pu en offrir à Jésus que pour lui procurer un léger soulagement. L'intervention du second soldat tend à empêcher le geste de pitié du premier. Matthieu (27, 47-49) a ici légèrement modifié le récit de Marc et, par là, transformé le sens de la scène. C'est un de ceux

(1) Κινοῦντες τῆς κεφαλῆς (*Mc.*, 15, 29. *Mt.*, 27, 39) Ἐξεμυκτήριζον (*Lc.*, 23, 35).

qui ont proféré la moquerie qui tend le vinaigre à Jésus. Son acte devient ainsi un geste de dérision et cela, vraisemblablement, parce que Matthieu a été influencé par cette parole du *Psaume* 69, 22 : « Pour apaiser ma soif, ils m'ont fait boire du vinaigre » (1).

Dans Jean (19, 28-29), l'épisode est transformé sous l'influence de la prophétie. Au moment où il va expirer, Jésus dit, afin que l'Écriture soit accomplie : « J'ai soif » (2); c'est alors qu'on lui tend une éponge remplie de vinaigre.

Signalons encore un dernier détail. Marc (15, 40-41) et Matthieu (27, 55-56) disent que, pendant la crucifixion, les femmes se tiennent à distance et regardent de loin. Aux femmes, Luc<sup>a</sup> ajoute les proches de Jésus (23, 49), peut-être pour éviter que les disciples paraissent se désintéresser du sort de leur maître, mais sans doute aussi sous l'influence de deux passages des Psaumes : « Mes amis et mes connaissances s'éloignent,... mes proches se tiennent à l'écart » (38, 12). « Tu as éloigné de moi mes amis » (3) (88, 9).

Les exemples qui viennent d'être cités mettent en lumière le fait que la prophétie a suggéré ou au moins influencé certains récits évangéliques. Il nous faut maintenant considérer une autre série de faits dans lesquels

(1) Dans l'évangile de Pierre (16), c'est manifestement pour augmenter ses souffrances qu'on fait boire à Jésus du vinaigre mêlé de fiel.

(2) L'évangéliste paraît penser à cette parole du *Ps.* 22 (verset 16) : « Ma force se dessèche comme l'argile et ma langue s'attache à mon palais ».

(3) Peut-être convient-il de mentionner, pour être complet, certains contacts assez superficiels que les évangélistes ne paraissent pas avoir aperçus, par exemple les faux témoins dans le procès de Jésus (*Ps.* 27, 12 ; 35, 11 ; 109, 2). C'est là un trait qui avait naturellement sa place dans le récit des souffrances d'un innocent. On peut nommer aussi le silence de Jésus devant ses juges. Cf. *És.*, 53, 7 : « On le presse et on l'accable, il n'a pas ouvert la bouche ». Cf. *Ps.*, 38, 14-15. D'ailleurs le silence de Jésus n'est pas complet. Même l'évangile de Pierre qui le souligne expressément, rapporte une parole prononcée par Jésus sur la croix (19).

l'action exercée par la prophétie ne nous paraît aucunement exclure l'historicité.

### 3. *Influence de la prophétie sur les faits.*

Dans certains cas, l'influence de l'Ancien Testament s'est exercée, non pas sur les récits, mais sur les faits eux-mêmes, en inspirant certains actes, certains sentiments ou certaines paroles de Jésus. Sa pensée et sa piété étaient nourries de la substance de l'Ancien Testament, tout spécialement des prophètes et des Psaumes. Il s'en est constamment inspiré, et s'est attaché à réaliser le programme qu'il y trouvait tracé.

Dans le récit le plus ancien du baptême de Jésus, celui que nous lisons dans l'évangile de Marc (1, 9-11), il s'agit d'une vision de Jésus dans laquelle il acquiert le sentiment d'être le Fils de Dieu (1). C'est Jésus qui voit les cieux s'ouvrir et qui entend la parole céleste. Il n'est pas étonnant que l'expérience faite alors par lui se soit exprimée en une parole inspirée par divers passages du Nouveau Testament, notamment par ce verset du Psaume 2 (7) : « Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré (2) ». <sup>7</sup>]

(1) Dans *Matthieu* (3, 13-17) et dans *Luc* (3, 21-22), la vision devient une révélation objective destinée au peuple. L'évolution est encore plus accentuée dans *Jean*, où la scène du baptême est remplacée par un signe donné à Jean-Baptiste, auquel il reconnaît qui est celui dont il a annoncé la venue sans le connaître (1, 32-33).

(2) Accessoirement, on peut aussi noter l'influence de *II Sam.*, 7, 14, et, pour l'explication du terme de bien-aimé, celle d'*Ésaïe*, 45, 4. Ce qui est dit du baptême pourrait être répété à propos de la parole qui accompagne la transfiguration (*Mc.*, 9, 7 *et par.*), où on peut constater l'influence accessoire de *Deut.*, 18, 15 et de *Ésaïe*, 45, 4. Il faut cependant noter que l'histoire de la transfiguration, telle que nous la lisons, paraît être le terme d'une évolution assez complexe. Voir là-dessus MAURICE GOGUEL, *Notes d'histoire évangélique*, II, *Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration*, R. H. R., t. LXXXI (1920), p. 145-157.



Dans divers épisodes comme la prédication de Jésus à Nazareth (*Lc.*, 4, 16-30) et la réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (*Mt.*, 11, 2-6. *Lc.*, 7, 18-23), le ministère de Jésus est expressément présenté comme l'accomplissement du programme messianique d'*Ésaïe*, 35, 5-6 ; 58, 6 ; 61, 1-2. Si l'on admet que Jésus a eu le sentiment d'être appelé par Dieu à réaliser son œuvre et à être son Messie (1), ces épisodes s'expliquent d'eux-mêmes ; point n'est besoin de leur attribuer une origine purement littéraire.

Le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem est la mise en scène de la prophétie de *Zacharie*, 9, 9 :

Sois transportée d'allégresse, fille de Sion !  
 Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !  
 Voici ton roi vient à toi ;  
 Il est juste et victorieux ;  
 Il est humble et monté sur un âne,  
 Sur un âne, le petit d'une ânesse.

Matthieu (21, 8) a sans doute exagéré en parlant d'une grande foule qui acclame Jésus. Marc (11, 8) a seulement πολλοί, qui peut signifier quelques-uns et il est probable que c'est uniquement la petite troupe qui accompagnait Jésus qui lui a fait ovation. L'incident a dû passer à peu près inaperçu, c'est ce qui explique qu'il n'y soit fait aucune allusion ni dans le récit des démêlés de Jésus avec les Pharisiens et les scribes ni dans celui de son procès. Jésus s'est inspiré de l'idée du Messie humble et doux qu'il trouvait dans Zacharie et il a organisé son entrée dans la ville sainte de manière à en faire la réalisation de la parole du prophète.

La purification du Temple, telle qu'elle est racontée dans Marc (14, 15-17 cf. *Mt.*, 21, 12-13. *Lc.*, 19, 45-46. *Jn.*, 2, 13-22), repose sur l'opposition de deux textes pro-

(1) Nous reviendrons plus loin sur ce point capital.

phétiques, celui d'*Ésaïe*, 56, 7 qui présente le Temple comme une maison de prières pour tous les peuples et celui de *Jérémie*, 7, 11, qui accuse les Juifs d'en avoir fait une caverne de voleurs. Admettre que Jésus a été impressionné par ces deux textes et poussé à agir par cette parole du *Psaume* 69, 10 : « Le zèle de ta maison me dévore », que le quatrième évangile (2, 17) cite à ce propos est plus naturel que de supposer que ces textes ont été seulement relevés et illustrés par la tradition (1).

La réponse de Jésus à l'adjuration du grand-prêtre : « Vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Mc.*, 14, 62. *Cf. Mt.*, 26, 64. *Lc.*, 22, 69) s'inspire directement de *Daniel*, 7, 13. Cette réponse n'est pas une création de la tradition, mais une déclaration authentique de Jésus car on n'y trouve pas l'idée de la résurrection le troisième jour ou après trois jours qui est courante dans le christianisme primitif, mais celle du retour sur les nuées du ciel qui, sans doute, se rencontre souvent dans la plus ancienne Église, mais qui n'y est jamais séparée de la foi à la résurrection.

Nous citerons enfin un dernier exemple caractéristique de l'influence de l'Ancien Testament sur Jésus lui-même. Au moment où il va expirer sur la croix, il exprime le désespoir qui remplit son cœur par cette parole empruntée au *Psaume* 22 : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » et c'est en araméen qu'il la prononce (*Mc.* 15, 34. *Mt.*, 26, 40). Bien qu'il ne soit pas possible de savoir comment, en l'absence d'amis ou de disciples de

(1) On ne saurait objecter à l'historicité de la purification du Temple que l'intervention de Jésus n'a pas eu directement de conséquences fâcheuses pour lui alors qu'elle était cependant une provocation adressée aux autorités juives. Celles-ci ne pouvaient en effet reprocher à Jésus ce qui était une preuve de zèle pour le Temple. Indirectement, cependant, le blâme pour les autorités qu'il y avait dans l'attitude de Jésus a pu être pour quelque chose dans les mesures prises contre lui.

Jésus au pied de la croix, le souvenir de cette parole a pu être conservé, il ne paraît pas possible d'y voir une création de la tradition chrétienne. Elle exprime en effet une idée, celle de Jésus abandonné par Dieu, qui est toute contraire à la manière dont l'ancienne Église concevait les relations entre Jésus et Dieu. La tradition peut avoir conservé une telle parole, mais il est impossible d'imaginer qu'elle l'ait créée. Jean ne l'a pas reproduite et Luc, lui-même, a remplacé cette parole de désespoir par une déclaration de complet et filial abandon entre les mains de Dieu : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (23, 46).

#### 4. *Accomplissements de prophéties découverts après coup.*

Il y a encore une troisième série de faits à considérer. Ce sont ceux dans lesquels la correspondance du récit évangélique avec l'Ancien Testament n'a été aperçue qu'après coup, à une étape secondaire du développement de la tradition évangélique. La découverte en a été faite au cours de cette recherche de preuves tirées de l'Ancien Testament que les nécessités de l'apologétique ont, de bonne heure, imposée aux prédicateurs de l'Évangile. Dans ces cas-là, non plus, la concordance de l'histoire avec la prophétie n'est pas une preuve de non-historicité. L'accord, d'ailleurs, ne porte, le plus souvent, que sur des traits généraux et n'a rien de bien caractéristique.

Matthieu s'est particulièrement attaché à reconnaître dans l'histoire évangélique la réalisation de prophéties. Dans les guérisons que fait Jésus à Capernaum (8, 16-17), il voit la réalisation d'*Ésaïe*, 53, 4 : « Il a pris nos infirmités et ôté nos maladies » (1). Les guérisons de démo-

(1) Il n'y a dans la manière dont Matthieu cite ici *Ésaïe*, 53, aucune trace de l'idée d'une souffrance expiatoire ou substitutive.

niaques réalisent de même *Ésaïe*, 42, 1-4 (12, 15-21). La théorie des paraboles (1) est appuyée sur *Ésaïe*, 6, 9-10 (*Mt.*, 13, 10-15) et sur le *Psaume* 78, v. 2 (*Mt.*, 13, 34-35), textes qui ne sont pas cités par Marc à ce propos.

Parfois, c'est à un moment antérieur à la composition de l'évangile de Marc que s'est faite l'interprétation de l'histoire par la prophétie. Il en est ainsi, par exemple, pour l'application à Jean-Baptiste d'*Ésaïe*, 40, 3 (*Mc.*, 1, 3. *Mt.*, 3, 3. *Lc.*, 3, 4. *Jn.*, 1, 23) ou de *Malachie*, 3, 1 (*Mc.*, 1, 2. *Mt.*, 11, 10. *Lc.*, 7, 27).

C'est naturellement à l'histoire de la passion, la première partie de l'histoire évangélique qui ait été rédigée et celle qui avait manifestement le plus d'importance pour les Chrétiens, qu'on s'est surtout attaché à appliquer l'interprétation prophétique.

Il arrive fréquemment qu'un texte des prophètes ou des Psaumes décrive une situation d'un caractère assez général, par exemple celle d'un juste environné d'ennemis et cruellement maltraité qui met sa confiance en Dieu. On ne saurait cependant conclure des rapprochements que l'ancienne Église a faits entre ces textes et les récits des souffrances de Jésus, que ce soit dans les Psaumes ou chez les prophètes qu'on ait trouvé l'idée même de ces souffrances. On connaît le passage où Platon décrit le sort du juste persécuté, maltraité et finalement mis en croix (2). Il ne viendrait cependant à personne l'idée de faire dériver l'histoire de la passion du texte de *la République*. Les Chrétiens qui lisaient l'Ancien Testa-

(1) Il faut regarder comme une création de la tradition ou de Marc l'idée que la parabole est un procédé employé par Jésus pour dissimuler sa pensée aux non-initiés (*Mc.*, 4, 11-12). Cette théorie doit son origine à l'idée que, si Jésus n'a pas été compris, c'est qu'il n'a pas voulu l'être. En réalité, la parabole a été un procédé d'exposition, adapté à l'auditoire populaire auquel Jésus s'adressait.

(2) PLATON, *République*, p. 362 s.



ment avec la conviction que l'histoire de Jésus y était préfigurée, n'ont pas manqué de remarquer que ce qui y était dit du juste persécuté s'appliquait admirablement à Jésus. Leur attention a été particulièrement attirée sur le *Psaume* 22 dont Jésus, sur la croix, avait cité un verset. Ils n'ont pas manqué de souligner, dans les récits qu'ils donnaient de la passion, les concordances, à leurs yeux providentielles, qu'ils découvraient.

Un critère très simple permet de reconnaître ces harmonies établies après coup et de les distinguer de celles qui résultent de ce que l'histoire aurait été déduite de la prophétie. Dans ces dernières, l'accord est complet dès les plus anciens récits et généralement souligné par une citation. Quand, au contraire, l'harmonie entre la prophétie et l'histoire n'a été reconnue qu'après coup, elle n'a été généralement que peu à peu précisée. On peut suivre les progrès de l'assimilation en comparant entre elles les diverses formes de la tradition.

Un exemple illustrera notre pensée. Marc (15, 24) dit qu'après que Jésus a été crucifié les soldats qui ont exécuté la sentence se partagent ses vêtements en les tirant au sort (1). Dans l'antiquité les vêtements des victimes appartenaient aux bourreaux (2) : il n'y a donc, dans le détail cité, rien que de naturel et les premiers narrateurs qui l'ont rapporté ont simplement voulu illustrer leur récit par un détail concret. On s'est aperçu, après coup, que, dans le *Psaume* 22, le juste persécuté dit : « Ils se partagent mes vêtements et ils tirent ma robe au sort » (v. 19) et qu'ainsi un détail de l'histoire de la passion avait été prophétisé par le psalmiste. Matthieu qui, comme nous l'avons rappelé, attache tant d'importance à la réalisation des prophéties dans l'histoire évangélique

(1) Matthieu (27, 35) et Luc (23, 34) disent la même chose.

(2) FULDA, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, Breslau, 1878, p. 147.

n'a pas encore remarqué cette concordance, puisqu'il ne fait pas ici de citation du Psaume (1). Le quatrième évangéliste a, non seulement constaté et souligné la réalisation de la parole du psalmiste, mais encore, rapportant à deux actes différents les deux expressions parallèles du Psaume (2), il a distingué le partage des vêtements et le tirage au sort de la robe et justifié cette manière de procéder par le fait que la robe de Jésus était sans couture (*Jn.*, 19, 23-24) (3). L'harmonie complète avec la prophétie n'existe ici qu'au terme de l'évolution des récits. Il en serait tout autrement si c'était de la parole du Psaume que l'épisode avait été tiré.

Le problème de la relation entre la prophétie et l'histoire évangélique apparaît donc, quand on essaye de serrer les choses de près, comme infiniment plus complexe que ne le supposerait le dilemme formulé par M. Reinach.

### III

#### La crucifixion

Laissons de côté maintenant le problème d'ordre général pour examiner la thèse essentielle formulée par

(1) On ne peut, en effet, considérer comme authentique le texte reçu qui ajoute, à la fin de *Mt.*, 27, 35 : « Afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète : Ils ont partagé mes vêtements et ils ont tiré ma robe au sort ». Cette leçon n'est attestée que par quelques manuscrits occidentaux ( $\Delta$ .  $\Theta$ .  $\Phi$ ), appuyés par quelques formes des versions latines, syriaques et arménienne. C'est une addition qui provient de *Jn.*, 19, 24.

(2) De même que Matthieu (21, 7), interprétant littéralement *Zach.*, 9, 9, fait monter Jésus, à la fois, sur un ânon et sur une ânesse.

(3) A la manière de la robe des grand-prêtres (*Josèphe*, *Ant. Jud.*, III, 161). La robe sans couture du grand prêtre paraît provenir de l'interprétation de *Lévitique*, 21, 10. Il se peut que le quatrième évangéliste sous-entende ici des spéculations analogues à celles que Philon développe à propos de la robe sacerdotale, assimilée au Logos (*De profugiis*, 20 ; *De ebrietate*, 21).

M. Reinach (1) et reprise par M. Couchoud (2). C'est, d'après eux, dans le *Psaume* 22 qu'on a trouvé l'idée de la crucifixion du Messie et notamment dans le *verset* 17, ainsi conçu dans la version des LXX :

Des chiens nombreux m'ont encerclé,  
Une bande de malfaiteurs m'a entouré,  
Ils ont percé mes mains et mes pieds (3).

Si vraiment ce passage du psalmiste était la source de la croyance à la crucifixion du Messie, il serait surprenant qu'il ne soit pas cité à ce propos avant l'époque de Justin Martyr (4). Mais ce n'est pas tout et ce n'est même pas l'essentiel. Si nous envisageons l'ensemble de

(1) SALOMON REINACH, *Le verset 17 du Psaume XXII*, *R. H. R.*, t. LII (1905), p. 260-266 (*C. M. R.*, II, p. 437-442). Cf. la réponse de JEAN RÉVILLE, *Le verset 17 du Psaume XXII*, *R. H. R.*, t. LIII (1905), p. 267-275 et la réplique de REINACH, *R. H. R.*, t. LIII (1906), p. 1-9 (*C. M. R.*, III, p. 20-21). Voir aussi LOISY, *De quelques arguments contre l'historicité de la passion*, *R. H. L. R.*, 1913, p. 261-271.

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 50, 134, 178 s. M. Couchoud ne semble pas connaître les études de M. Reinach puisqu'il ne les cite pas.

(3) Le texte hébreu, très vraisemblablement corrompu, porte (trad. SECONDE) :

Une bande de scélérats rôde autour de moi,  
Comme un lion pour saisir mes mains et mes pieds.

La *Bible du Centenaire* renonce à traduire la dernière ligne et donne la note suivante : « Le texte porte : comme un lion mes mains et mes pieds, ce qui n'offre pas de sens acceptable. Les versions anciennes donnent : ils ont creusé (Grec) ou ils ont lié (Aquila, Psautier hébraïque de saint Jérôme), ou ils ont insulté (seconde version d'Aquila, Midrasch) mes mains et mes pieds. Elles lisaient donc *ká'rou* au lieu de *ká'ari* (comme un lion) ; ce verbe ne peut, en aucun cas, signifier : ils ont percé, comme le veut la traduction courante ».

(4) JUSTIN MARTYR (*Apol.*, I, 35), est le premier auteur qui ait appliqué le Ps. 22, v. 17 à l'histoire de la passion. On trouve dans le Nouveau Testament plusieurs citations ou réminiscences de ce Psaume, aucune ne se rapporte, ni directement ni indirectement, à l'histoire de la passion. Nous avons indiqué plus haut l'influence exercée par le Psaume sur certains détails de l'histoire de la crucifixion.

la tradition, nous constatons que c'est dans un milieu araméen que le *Psaume* 22 a d'abord été appliqué à Jésus puisque Marc (15, 34) et Matthieu (27, 46) rapportent que c'est en araméen que Jésus sur la croix s'est écrié : « *Eloi ! Eloi ! Lema sabachtanei*, c'est-à-dire : Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? » (1) Or, dans le texte hébraïque du *Psaume*, on ne peut découvrir aucune allusion à la crucifixion. La tradition palestinienne n'a pas connu d'interprétation qui s'y rapportât, puisque Aquila, Symmaque et Jérôme ont traduit par « ils ont lié » les mots que les LXX ont rendu par « ils ont percé » (2). Ce n'est donc qu'à une étape secondaire de l'évolution de la tradition qu'il a été possible de relever dans le *Psaume* une indication relative au supplice de la croix.

L'aurait-on découverte si l'on n'avait pas su à l'avance qu'elle devait s'y trouver, c'est-à-dire si l'idée même de la crucifixion n'avait pas été antérieure à l'interprétation du *Psaume* ? MM. Reinach et Couchoud n'en doutent pas. La lecture du *Psaume* ne nous paraît pas confirmer leur opinion. Dans son ensemble le *Psaume* 22 est le cri de détresse d'un homme entouré d'ennemis et menacé de toute part. Sa situation paraît désespérée, mais cependant il espère encore et met sa confiance en Dieu. Il rappelle les délivrances autrefois accordées par Yahvé :

Tu habites dans le sanctuaire,  
C'est toi qui es la gloire d'Israël.  
En toi se sont confiés nos pères.  
Ils ont eu confiance et tu les as délivrés  
Ils ont crié vers toi et ont été sauvés.  
Ils se sont confiés en toi et n'ont pas été déçus (4-6).

(1) On ne peut expliquer ce fait par un effort du narrateur pour donner à son récit une couleur archaïque, puisque l'emploi de l'araméen est confirmé par le fait que les soldats croient que Jésus invoque Élie.

(2) LOISY, *R. H. L. R.*, 1913, p. 268.



Dans les versets qui suivent (7-9), le malheureux décrit sa misère, puis il donne ses raisons d'espérer :

Oui, c'est toi qui m'as tiré du sein de ma mère  
 Qui m'as déposé en sûreté sur sa poitrine.  
 Sur tes genoux j'ai été jeté, à ma naissance (1).  
 Dès le sein maternel, c'est toi qui es mon Dieu.  
 Ne t'éloigne pas de moi, car je suis dans la détresse.  
 Approche-toi de moi car personne ne me secourt (10-12).

Après les versets 13-19 qui décrivent la situation du malheureux, vient une invocation à Yahvé :

Mais toi Yahvé ne te tiens pas éloigné,  
 Toi qui es ma force, hâte-toi de me secourir.  
 Protège ma vie contre l'épée,  
 Mon unique bien (2) contre le chien (3).  
 Sauve-moi de la gueule du lion  
 et (délivre) des cornes du buffle ma misérable vie (20-22).

Le Psaume s'achève par la louange de Yahvé qui a délivré celui qui l'invoquait :

J'annoncerai ton nom à mes frères,  
 Je te louerai au milieu de l'assemblée.  
 Vous qui craignez Yahvé, louez-le,  
 Descendants de Jacob, honorez-le tous.  
 Que toute la race d'Israël tremble devant lui.  
 Car il n'a pas méprisé, ni rejeté, la prière du malheureux ;  
 Il ne lui a pas caché son visage :  
 Et quand il a crié vers lui, il l'a entendu (23-25).

Si l'on avait voulu traduire en un récit le contenu du Psaume, on aurait parlé d'un misérable menacé par ses

(1) C'est-à-dire : tu m'as adopté dès ma naissance. Celui (père naturel ou adoptif), qui recevait le nouveau-né sur ses genoux, le reconnaissait par là pour son enfant (*Gen.*, 50, 23. Cf. *Gen.*, 30, 3 ; 48, 12. *Job*, 3, 12).

(2) Expression poétique désignant la vie, l'âme (Cf. *Ps.*, 35, 17).

(3) Littéralement : contre la main du chien (cette note et les deux précédentes son empruntées à la *Bible du Centenaire*).

adversaires mais que Dieu protège merveilleusement de leurs coups. Sans doute, on pourrait entendre — et c'est ce qu'a fait l'exégèse messianique — que la délivrance c'est la résurrection. Mais, pouvait-on donner cette interprétation, si l'on n'abordait pas la lecture du Psaume avec la conviction qu'il racontait la mort et la résurrection de Jésus ?

Les mots : « ils ont troué mes mains et mes pieds » constitueraient-ils, d'ailleurs, une allusion assez claire à la crucifixion ? Quand il est question de la croix, ce sont les deux notions de pendaison et d'exposition qui sont surtout mises en relief. La fixation des mains et des pieds par des clous ne produisait pas la mort, elle n'était qu'un élément accessoire du supplice. Il n'est, de plus, nullement établi que les mains de la victime fussent toujours fixées par des clous ; pour les pieds, c'est plus douteux encore. L'archéologue Victor Schulze écrit : « Quant au moyen employé, croix proprement dite, poteau ou arbre, et quant à la manière de fixer la victime, les exécuteurs paraissent avoir eu la plus grande liberté. On employait seulement des cordes, ou des cordes et des clous. Dans ce dernier cas, tantôt les mains seules, tantôt les mains et les pieds étaient fixés par des clous (1). Dom Leclercq, que nul ne soupçonnera de traiter la tradition avec désinvolture, écrit : « Le condamné s'approchait du gibet auquel on le liait par les mains à la traverse et par les pieds posés sur une planchette. » De clous, l'érudit bénédictin ne parle même pas (2).

De fait, la plus ancienne tradition évangélique ne men-

(1) V. SCHULTZE, art. *Kreuz, Kreuzigung*, R. E., XI, p. 90. Cf. FULDA, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, p. 150 s.

(2) Dom LECLERCQ, art. *Croix*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, 2, Paris, 1914, col. 3047. Dans l'article *Clous* du même dictionnaire (III, 2, col. 2034-2037), Dom Leclercq, ne fait, non plus, aucune allusion aux clous de la croix.

tionne pas les clous. Il en est question, pour la première fois, dans le récit johannique de l'apparition du ressuscité (1). Thomas ayant dit : « Si je ne vois dans ses mains (2) la marque des clous, si je ne mets mon doigt dans la marque des clous et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas », Jésus l'invite à mettre le doigt dans ses mains et la main dans son côté (*Jn.*, 20, 25-27). Les blessures des mains apparaissent donc au même stade de la tradition que la plaie du côté, c'est-à-dire qu'un des éléments les plus récents de la narration johannique (3). Il est aussi question de clous dans les mains dans l'évangile de Pierre (21), mais on ne trouve aucune mention de clous dans les pieds avant Justin Martyr (*Apol.*, I, 35 ; *Dial.*, 97, 3) (4).

Si l'histoire de la passion avait pour source principale un passage où il est question de mains et de pieds percés, il serait, on l'avouera, bien étrange, qu'on ne trouve aucune mention des clous dans les mains avant le quatrième évangile (5) et des clous dans les pieds avant Justin Martyr (6).

(1) Dans *Lc.*, 24, 39, le ressuscité dit aux disciples troublés par son apparition et qui pensent avoir affaire à un fantôme : « Voyez mes mains et mes pieds, c'est moi, palpez-moi et constatez. Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai ». Il ne s'agit pas là de faire reconnaître Jésus pour le crucifié, mais de constater que c'est bien un être réel.

(2) Ce texte ne parle pas des pieds.

(3) MAURICE GOGUEL, *Intr.*, II, p. 336 s.

(4) FICKER (dans HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 441), croit trouver dans un passage des *Acta Petri cum Simone* (c. 17), où il est question d'un jeune homme nu et lié, une allusion à la crucifixion sans clous. W. BAUER, (*Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, p. 215), fait remarquer que les cordes n'excluent pas nécessairement les clous et qu'ainsi la portée déjà assez discutable du passage des *Acta Petri cum Simone* est encore diminuée.

(5) Non à propos de la crucifixion, mais dans un récit relatif à la résurrection. On sait que ce sont ces récits qui ont été le plus influencés par le travail apocryphique.

(6) Dans le récit de la sépulture de Jésus, Marc (15, 46) et Luc (23, 53)

On ne peut, dans ces conditions, admettre que ce soit du verset 17 du *Psaume* 22 que l'on a tiré l'histoire de la crucifixion. Ce n'est qu'après coup que ce texte a pu être mis en relation avec la croix. Quant au chapitre 53 d'*Ésaïe*, qui a eu une si grande influence sur le développement de la pensée et de la piété chrétiennes, il ne peut, lui non plus, être considéré comme l'une des sources de l'idée de la mort du Messie et des récits qui s'y rapportent. Rappelons d'abord, ce qui a déjà été indiqué plus haut (1), que ce n'est que postérieurement à l'ère chrétienne et dans des conditions qui ne permettent pas d'exclure *à priori* la possibilité de l'influence d'idées chrétiennes, que ce chapitre a été interprété comme se rapportant au Messie. Dans plusieurs passages du Nouveau Testament, il a inspiré l'interprétation donnée de la mort du Christ, soit qu'il ait fourni les termes employés comme dans *I Pierre*, 2, 22-25, ou dans *Actes*, 8, 32 s. où l'enseignement donné par Philippe à l'eunuque de la reine d'Éthiopie prend la forme d'un commentaire d'*Ésaïe*, 53, 7-8, soit que le texte ait inspiré, d'une manière plus générale, les formules employées comme dans *Jean*, 1, 29-36 ou dans *Rom.*, 4, 25 ; 5, 1 et *I Cor.*, 15, 3. Dans tous ces textes dont plusieurs sont d'une date relativement assez basse, il n'est pas question du fait de la mort du Christ, mais de sa portée. Chez Paul lui-même, *Ésaïe*, 53, 1 n'est expressément cité que dans *Rom.*, 10 16, non à propos de la mort du Christ, mais à propos de l'échec de la prédication chrétienne (2). On, a d'autre part, remarqué (3) que les idées de Paul ne peuvent pas

disent qu'on descend le corps de Jésus de la croix. *Matthieu* (27, 59) et *Jean* (19, 38); qu'on le prend. Seul l'évangile de Pierre dit qu'on ôte les clous (21).

(1) Voir p. 199.

(2) Le même texte est aussi cité dans *Jn.*, 12, 38, dans un passage qui n'est pas mis dans la bouche de Jésus, mais qui contient des réflexions de l'évangéliste sur l'échec du ministère de Jésus.

(3) SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 546 s.



être expliquées par l'influence du 53<sup>e</sup> *chapitre* d'Ésaïe, parce que ce passage développe l'idée de la valeur des souffrances du serviteur de Yahvé, tandis que Paul attribue une portée rédemptrice, non pas aux souffrances, mais à la mort du Christ.

Quant à l'influence d'Ésaïe, 53 sur les récits de la passion, nous avons vu qu'elle est très restreinte. Elle a inspiré la déclaration de Jésus avant son arrestation dans Luc : « Il faut que s'accomplisse ce qui a été écrit de moi : il a été mis au nombre des malfaiteurs » (Lc., 23, 37 citant Ésa., 53, 12) et, dans Luc aussi, l'intercession de Jésus pour ses bourreaux (23, 34. Cf. Ésa., 53, 12).

## VI

### Le Christ agneau pascal

M. Couchoud (1) pense enfin que l'idée de l'agneau pascal a exercé une profonde influence sur la genèse de la tradition relative à la mort de Jésus. L'assimilation de Jésus à l'agneau pascal est, en effet, courante dans le christianisme antique. Elle est fort ancienne puisqu'on la trouve déjà dans la première épître aux Corinthiens. L'apôtre, adressant aux fidèles une exhortation à la pureté à propos de l'affaire de l'incestueux, signale le danger auquel l'Église s'exposerait en laissant subsister dans son sein du mauvais levain, capable de faire lever toute la pâte. Il faut donc, dit-il, ôter soigneusement le vieux levain (2) et célébrer la fête (3) dans la pureté et la vé-

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 142.

(2) Comme on le faisait dans les maisons juives le 14 Nisan, jour de la préparation de la Pâque. Cf. le traité *Pesachim*, I, 6 s.

(3) Il ne s'agit pas d'une fête particulière dont il n'y a aucune trace dans le christianisme primitif, mais de la vie chrétienne, tout entière inaugurée

rité. « En effet, dit-il, notre agneau pascal a été immolé, c'est Christ » (*I Cor.*, 5, 7). Remarquons d'abord que si l'assimilation de la mort du Christ à l'immolation de l'agneau avait déjà été courante — et comment ne l'aurait-elle pas été si c'était le noyau premier de la tradition ? — on ne comprendrait pas la précision de l'explication : « c'est Christ ». Les Corinthiens auraient bien su, sans que Paul eût eu besoin de le dire expressément, qui était cet agneau pascal dont il voulait parler. Tout le passage est figuré, il ne contient rien qui indique que Paul ait conçu la mort du Christ sous la catégorie de l'agneau pascal ou d'un autre sacrifice lévitique autrement qu'à titre de simple image (1). C'est seulement un développement incident puisque ce n'est pas comme sacrifice, mais comme condamnation juridique que Paul interprète la mort du Christ dans sa doctrine de la rédemption.

L'assimilation du Christ à l'agneau pascal se trouve aussi, mais dans des conditions qui indiquent l'action d'autres idées encore, dans la formule johannique « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (*Jn.*, 1, 29-36).

Mais c'est dans la tradition relative à la cène que l'idée d'une pâque chrétienne s'est surtout développée. Le rapprochement était des plus naturels et suggéré par la date même de la mort de Jésus qu'il y a lieu, ainsi que l'admettent un nombre de plus en plus grand de critiques, de fixer, comme l'indique le quatrième évangile, au 14 Ni-

par la mort du Christ, aussi nous semble-t-il bien conjectural d'admettre avec JOHANNES WEISS (*Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1910, p. 137) et d'autres exégètes, que cette image ait été suggérée à Paul par le fait qu'il écrivait aux environs de la fête de Pâques.

(1) Dans *Rom.*, 3, 24, c'est au contraire du sacrifice de la fête des expiations que Paul rapproche la mort du Christ. Cette dualité d'interprétation serait difficile à comprendre si la crucifixion avait été déduite de la doctrine juive du sacrifice, elle est, au contraire, toute naturelle, l'assimilation ayant été faite *a posteriori*.

san (1), c'est-à-dire au jour même où l'agneau pascal était immolé. Les conditions dans lesquelles a été développée l'idée du Christ agneau pascal sont caractéristiques et montrent bien que nous sommes en présence d'une assimilation faite après coup. Dans les évangiles synoptiques l'idée est développée par l'attribution au dernier repas de Jésus du caractère pascal qu'il ne paraît pas avoir eu dans la tradition primitive (2) ; dans le quatrième évangile (3), elle l'est par l'indication, dans un morceau qui appartient à la couche la plus récente, que les jambes de Jésus n'ont pas été brisées comme celles des brigands ce qui réalise les prescriptions de la Loi relatives à l'agneau pascal (4).

(1) MAURICE GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion*, Paris, 1910, p. 15 s.

(2) MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 59 s.

(3) MAURICE GOGUEL, *Intr.*, II, p. 336-344.

(4) Nous ne parlons pas ici du *Psaume 24*, dont Paul cite un verset dans un passage (*I Cor.*, 10, 26), où il n'est nullement question de l'histoire évangélique. M. COUCHOUD, (*Le mystère de Jésus*, p. 134) croit que le christianisme primitif a trouvé dans ce Psaume « la plainte du Fils de Dieu, tombé entre les mains des archontes cruels ». Ce que nous avons vu plus haut à propos du passage *I Cor.*, 2, 8, prouve que ce texte n'a pas la portée que lui prête M. Couchoud.

## CHAPITRE X

### LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

#### I

#### La composition des évangiles

La tradition évangélique se présente sous la forme de quatre récits (1) dont la parenté est certaine et dont les trois premiers sont même parallèles dans une notable partie de leur étendue. Avant qu'il soit possible de caractériser cette tradition, il y a une question d'histoire littéraire à résoudre, c'est celle des relations que ces récits ont entre eux (2). Il faut considérer séparément le groupe des trois premiers évangiles, connus sous le nom de synoptiques, et le quatrième (3).

(1) Nous pouvons négliger les évangiles apocryphes car, dans ce qui nous en a été conservé, il n'y a rien qui ne soit secondaire par rapport aux évangiles canoniques.

(2) Pour la justification détaillée de la théorie que nous présentons ici en abrégé nous renvoyons à notre *Intr.*, I, II.

(3) Sans nous arrêter au fait que l'attribution du second évangile à Marc ne saurait être regardée comme rigoureusement établie, nous appellerons, pour plus de commodité, son auteur Marc, tout comme nous appellerons les auteurs des trois autres Matthieu, Luc et Jean, alors que l'attribution du troisième évangile à Luc est très contestable et que celle du premier et du quatrième à Matthieu et à Jean n'est certainement pas fondée.



Le plus ancien des synoptiques est l'évangile de Marc ; il a dû être composé, peut-être à Rome, à une date de peu postérieure à 70. Son auteur paraît être un palestinien d'origine, peut-être le Jean-Marc dont parle le livre des *Actes* (12, 25, etc.). C'est une œuvre déjà complexe dont l'auteur a utilisé, sans doute en les insérant dans un cadre créé par lui, des traditions et des sources diverses.

De ces sources les deux meilleures sont un recueil de récits remontant à l'apôtre Pierre et qui constituaient l'écho de sa prédication missionnaire et une collection de discours, les *Logia*, dont l'origine première paraît fort ancienne, mais à laquelle Marc a relativement peu emprunté, sans doute parce qu'il la savait entre les mains des lecteurs à qui il destinait son œuvre.

Une dizaine d'années environ après sa composition, l'évangile de Marc paraît avoir subi quelques retouches qui n'ont pas sensiblement modifié sa physionomie.

Les *Logia* que Marc a connus et discrètement utilisés doivent être conçus, d'après nous, comme un recueil plutôt que comme une œuvre littéraire fortement charpentée et disposée suivant un plan raisonné. Cette collection est allée en s'enrichissant et, par là même, en se diversifiant parce que, comme cela était naturel, chacun y insérait les paroles et les discours attribués à Jésus qu'il connaissait et qui avaient été négligés ou ignorés par les premiers rédacteurs. On peut encore distinguer avec une précision suffisante trois états de la collection. Le premier qui n'est sans doute pas la forme primitive mais seulement la plus ancienne que nous puissions atteindre, est formé par les éléments du recueil que Matthieu et Luc lui ont empruntés et qui apparaissent chez eux disposés dans le même ordre. C'est une forme de ce premier état que Marc paraît avoir connue et utilisée. Les deux autres états sont ceux que Matthieu d'un côté, Luc de l'autre, ont eus à leur disposition. A chacun d'eux

il faut attribuer non seulement les éléments que Matthieu et Luc ont en commun et qui manquent chez Marc, mais encore certains autres morceaux qui ne se trouvent que chez l'un ou chez l'autre, mais qui sont du même type que les morceaux communs (1) ou qui sont en relation étroite avec eux (2). Quelques-uns se présentent dans le premier et dans le troisième évangiles sous des formes trop différentes pour qu'on puisse les attribuer directement à la même source (3).

Les évangiles de Matthieu et de Luc sont, en gros, deux essais, parallèles mais indépendants l'un de l'autre, de concentration de la tradition évangélique. Leurs auteurs qui paraissent avoir travaillé, approximativement, Luc entre 75 et 85 et Matthieu entre 80 et 90, ont voulu réunir en une œuvre unique les deux documents principaux qui existaient de leur temps sur l'histoire évangélique : le récit de Marc et les Logia. L'un et l'autre ont, en outre, recueilli diverses sources accessoires. Luc s'est proposé en plus de donner une relation cohérente, complète et bien ordonnée. Son œuvre marque ainsi une tentative pour faire passer des récits qui étaient originellement des œuvres d'édification dans le domaine proprement littéraire. Malgré cela, l'évangile de Luc est encore du même type que ceux de Marc et de Matthieu.

Le quatrième évangile a dû être composé entre 90 et 110. Bien que ce soit, comme les synoptiques, une œuvre d'apologétique et de mission et non un livre d'histoire,

(1) Il en est ainsi, par exemple, pour un certain nombre de paraboles qui se trouvent seulement chez Matthieu ou seulement chez Luc.

(2) Par exemple les malédictions qui ne se trouvent que chez **Luc** (6, 24-26) et qui ont un lien organique avec les béatitudes (6, 20-23) qui se trouvent aussi chez **Matthieu** (5, 3-10).

(3) Par exemple les béatitudes qui se présentent chez **Matthieu** (5, 3-10) et chez **Luc** (6, 20-23), sous des formes trop différentes pour qu'on puisse les expliquer par un travail rédactionnel, mais qui sont cependant trop semblables pour qu'on puisse les juger indépendantes.

il présente certains traits qui lui sont particuliers. Il suppose que ses lecteurs, non seulement connaissent la tradition évangélique mais encore qu'ils en ont certaines relations entre les mains; selon toute vraisemblance nos évangiles synoptiques auxquels il fait assez souvent allusion, soit en les corrigeant expressément sur quelques points, soit en supposant connus de ses lecteurs certains faits auxquels il n'a pas lui-même fait allusion mais qui y sont racontés. Le quatrième évangéliste n'a pas prétendu substituer son livre à ceux de ses devanciers; dans une assez large mesure, il ne serait pas pleinement intelligible sans eux; il a voulu seulement, sur la base qu'ils lui offraient, développer un certain nombre de méditations sur des thèmes de l'histoire évangélique, il les a encadrées — ce qui trahit l'influence du type créé par les synoptiques — entre un récit relatif au début du ministère de Jésus et une relation de la passion.

Le but essentiellement théologique et religieux du quatrième évangile étant admis, une question très délicate se pose relativement aux moyens qui y sont mis en œuvre. Les uns, comme Jean Réville (1) et M. Loisy (2), estiment que toutes les déviations que le quatrième évangile présente par rapport aux trois premiers s'expliquent par des raisons d'allégorie ou de symbolisme; les autres, comme Godet (3) et Zahn (4), et d'une manière moins absolue le Père Calmes (5), pensent que Jean s'est inspiré, pour corriger les récits de ses prédécesseurs, de

(1) JEAN REVILLE, *Le quatrième évangile, son origine, sa valeur historique*, Paris, 1901, <sup>2</sup>1902.

(2) ALFRED LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, <sup>2</sup>1921. Dans la seconde édition M. Loisy a atténué sur quelques points la théorie exposée dans la première.

(3) FRÉDÉRIC GODET, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Neuchâtel, Genève, 1864-1865, <sup>4</sup>1902-1905.

(4) THEODOR ZAHN, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1908.

(5) CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904.

souvenirs directs et personnels. Dans une certaine mesure, cependant, les exégètes conservateurs admettent que les souvenirs du vieil apôtre étaient quelque peu estompés et qu'il ne distinguait pas nettement entre le Jésus qu'il avait suivi en Galilée et en Judée et le Christ idéal qui vivait dans son cœur. Aucune de ces théories ne nous paraît tenir entièrement compte de toutes les données assez complexes du problème. Nous croyons que, sans avoir eu proprement de soucis d'histoire, le quatrième évangéliste a connu des sources et des traditions écrites ou orales qu'il est impossible de reconstruire avec précision, ni même de caractériser et de dater avec certitude, mais dont plusieurs se révèlent excellentes par la comparaison avec la tradition synoptique. Sans avoir eu aucun souci d'utiliser historiquement les sources dont il disposait, Jean leur a emprunté des données, parfois même il lui est arrivé d'en insérer quelques fragments dans son récit. Nous serions, par exemple, disposé à reconnaître de ces sources derrière les récits qui nous présentent Jésus baptisant à côté de Jean-Baptiste (3, 22) ou venant à Jérusalem pour la fête des Tabernacles (7, 1<sup>s</sup>), ou encore étant arrêté par la cohorte conduite par le tribun (18, 3. 12). Ces données ne sont conservées dans le quatrième évangile que d'une manière sporadique et ce fait est caractéristique, nous dirions volontiers symbolique: il montre que la littérature évangélique ne s'est pas directement intéressée à l'histoire du ministère de Jésus. Elle n'en a conservé le souvenir qu'à cause de sa valeur religieuse.



## II

**La notion d'Évangile**

Luc, au début de son livre, dit à Théophile à qui il le dédie qu'il a entrepris de l'écrire pour convaincre son ami de la certitude des choses qui lui ont été enseignées (1, 4). Jean dit de même, dans sa conclusion, que Jésus a accompli beaucoup d'autres miracles que ceux qu'il a racontés et il continue en ces termes : « Ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et que, par cette foi, vous ayez la vie en son nom » (20, 31). Un évangile est donc, avant tout, non pas un livre d'histoire mais un livre d'édification et d'enseignement religieux. L'histoire est un moyen d'instruction ; elle n'est pas un but en elle-même.

C'est ce que révèle aussi l'examen du terme même d'Évangile. Dans la Bible grecque, si le terme d'*euaggelia* ne se rencontre (1) que dans le sens matériel de nouvelle favorable (2), le verbe de même racine *euaggelizein* se rencontre parfois, notamment dans le Second Ésaïe, avec un sens

(1) Seulement au féminin et pas au neutre comme dans la terminologie chrétienne. Le mot neutre évangile apparaît pour la première fois sur le terrain grec. On le trouve (au pluriel) dans une inscription de Priène qui date de 9 avant Jésus-Christ (texte et traduction dans J. ROUFFIAC, *Recherches sur le grec du Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911, p. 69-73). Dans cette inscription relative à l'introduction du calendrier julien en Asie, Auguste est célébré comme le « Sauveur » du monde et il est dit « le jour de la naissance du dieu a été, pour le monde, le commencement des bonnes nouvelles qu'il apportait ». Il faut remarquer que cette inscription n'établit aucune relation entre le terme d'évangile et la qualification de Sauveur donnée à Auguste. L'emploi du pluriel montre que ce qu'on attend de l'empereur ce sont des biens matériels, non un souverain bien religieux.

(2) Par exemple, *II Rois*, 18, 20, 22, 27. *IV Rois*, 7, 9.

qui annonce et prépare la notion chrétienne d'Évangile (1). L'Ancien Testament contient ainsi, au moins implicitement, l'idée d'un Évangile qui est la proclamation d'une délivrance divine. Ce qui donne à ce fait toute sa portée c'est que les évangélistes (2) présentent expressément le ministère de Jésus comme la réalisation de ces prophéties.

Sur le terrain chrétien, c'est avec l'apôtre Paul qu'apparaît pour la première fois, à notre connaissance, le terme d'Évangile, tantôt sous la forme absolue « l'Évangile », tantôt sous une forme déterminée « l'Évangile de Dieu », « mon Évangile » ou « l'Évangile du Christ ». « L'Évangile » au sens absolu, c'est la doctrine prêchée par Paul, le mystère de la rédemption de l'humanité pécheresse rachetée par la mort et par la résurrection de Jésus Christ (*I Cor.*, 15, 1) ; c'est en ce sens que l'Évangile est la puissance de Dieu (*Rom.*, 1, 16). De cette signification fondamentale en dérive une autre, celle de prédication de la rédemption (*Phil.*, 1, 7 ; 2, 22 *etc.*). L'Évangile de Dieu c'est l'Évangile qui vient de Dieu et que l'apôtre a été, par lui, chargé de prêcher (*Rom.*, 1, 1 ; 15, 16 *etc.*). Quant au terme d'« Évangile du Christ » il ne faut pas l'entendre dans le sens d'enseignement donné par Jésus, mais dans celui d'enseignement dont le Christ est le contenu essentiel (3) (*I Cor.*, 9, 12 *etc.*). L'Évangile c'est donc, pour Paul, une prédication dont le contenu est le Christ rédempteur. Ce n'est pas une histoire, bien que l'élément historique y ait sa place et en soit la base. C'est la même conception que l'on trouve aussi dans tous les autres livres du Nouveau Testament en dehors des évangiles.

(1) Par exemple *Ps.* 40, 10 ; 96, 2. *Nah.*, 1, 15 (2, 1). *És.*, 40, 9 ; 52, 7 ; 60, 6 ; 61, 1.

(2) *Mt.*, 11, 5. *Lc.*, 4, 21 ; 7, 22.

(3) Pour la justification de cette affirmation, voir MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 25-28.

Les livres qui racontent l'histoire de Jésus s'appellent évangiles parce qu'ils ont été composés, non dans un intérêt historique ou biographique, mais dans un intérêt missionnaire. Ce sont des livres qui exposent la prédication apostolique et prêchent la foi chrétienne. Évangile de Jésus Christ dans *Mc.*, 1, 1, ne signifie pas Évangile prêché par Jésus Christ mais doctrine dont le contenu essentiel est Jésus Christ. L'auteur de l'évangile n'est que l'interprète de la doctrine du salut. C'est ce qui explique l'objectivité avec laquelle les œuvres de ce type sont intitulées d'une manière absolue « l'Évangile » et la modestie avec laquelle leurs auteurs présumés sont indiqués par un simple « selon ». Ce n'est qu'à une époque relativement tardive que le mot évangile a pris le sens qui a prévalu dans la suite, celui de livre qui relate l'histoire de Jésus.

Jésus ne paraît pas s'être servi lui-même du terme d'Évangile (1). Il n'est mis dans sa bouche, à la fois par Matthieu et par Marc (2), que dans deux passages (*Mc.*, 13, 10. *Mt.*, 24, 14. *Mc.*, 14, 9. *Mt.*, 26, 13). Dans l'un et dans l'autre, l'Évangile n'est pas l'enseignement de Jésus mais la prédication future des apôtres. Dans l'un comme dans l'autre, il est plus que douteux que le mot Évangile vienne de Jésus. Dans le premier, les rédacteurs se sont servis du terme qui désignait, au temps où ils écrivaient, l'enseignement chrétien. Quant au second, il y a de fortes raisons de penser que le morceau où il se trouve (l'épisode de l'onction de Béthanie) ne faisait pas partie de la couche la plus primitive de la tradition évangélique et, dans la solennelle affirmation que le geste de la femme

(1) Il faut naturellement éliminer les passages où le mot Évangile est employé par le narrateur (*Mc.*, 1, 1. *Mt.*, 4, 23 ; 9, 25) et ceux où il est bien mis dans la bouche de Jésus par Marc (1, 15 ; 8, 35 ; 10, 29) mais ne se trouve pas dans les textes parallèles de Matthieu et de Luc.

(2) Luc n'a pas de parallèle à ces passages.

sera raconté partout où l'Évangile sera prêché, il paraît bien y avoir une réminiscence de l'époque où ce morceau ne faisait pas encore partie de l'Évangile (1).

Avec les Pères apostoliques et les Apologètes, on voit apparaître à côté de la notion d'Évangile doctrine celle d'Évangile document ou récit.

Ce que nous avons vu du sens du mot Évangile dans les premières générations chrétiennes montre que ce n'est pas dans un intérêt historique que l'on a, à l'origine, recueilli, conservé et transcrit les traditions relatives à la vie et à l'enseignement de Jésus. La pensée des premiers Chrétiens était toute entière orientée vers l'avenir et non vers le passé. Ils attendaient le retour prochain du Christ, qui devait achever l'œuvre de rédemption commencée, et toute préoccupation d'organisation était étrangère à leur esprit. Dans la mesure où ils avaient besoin d'une autorité, ils la trouvaient dans l'Ancien Testament et dans le sentiment qu'ils avaient d'être inspirés et dirigés par l'Esprit. Cependant, il était impossible que ceux qui avaient vécu dans l'entourage de Jésus ne conservassent pas précieusement le souvenir de ce qu'il avait été, de ce qu'il avait fait et dit. Il y avait là, pour eux, une source d'inspiration et un exemple. Lorsqu'au lendemain de la passion commença à se constituer une théologie chrétienne, les méditations des disciples de Jésus se concentrèrent autour d'un fait historique, la mort du Seigneur. Cette mort contredisait l'impression qu'avait produite sa vie et son enseignement puisqu'elle le représentait comme abandonné et même comme maudit de Dieu. La nécessité de résoudre cette contradiction fut, pour la pensée chrétienne, le plus puissant des stimulants.

Jésus avait été, pour ceux qui avaient vécu avec lui

(1) MAURICE GOGUEL, *L'Évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc*, Paris, 1909, p. 255 ; *Intr.*, I, p. 298 s.



l'incarnation de la plus haute autorité morale. Ils avaient pris l'habitude de regarder à lui, d'attendre ses conseils, de s'inspirer de son exemple. Lui disparu, l'autorité morale de sa personne ne s'évanouit pas, elle se transforma et s'attacha au souvenir de ses actes et de ses paroles.

Un triple intérêt a donc assuré la conservation de souvenirs de l'histoire évangélique : un intérêt sentimental d'abord ; ceux qui avaient été en contact avec Jésus ne pouvaient pas laisser son souvenir s'évanouir dans leurs esprits et dans leurs cœurs ; un intérêt moral ensuite, les paroles et les actes de Jésus étant considérés comme fournissant ou inspirant la solution des problèmes moraux et pratiques en présence desquels on pouvait se trouver ; un intérêt théologique enfin, car on ne pouvait faire abstraction de ce que l'on considérait comme l'épisode humain du grand drame rédempteur.

Au début, tout au moins, on n'a pas attaché un prix particulier à ce que la tradition conservât une histoire cohérente de la vie de Jésus. Au point de vue spéculatif, la seule chose qui importait c'était le simple fait de sa mort ; au point de vue moral, c'étaient des paroles, des actes, des attitudes dans lesquels s'était exprimée l'âme de Jésus. Ainsi dès l'origine l'Église a eu besoin de traditions sur la vie de Jésus mais des souvenirs fragmentaires lui suffisaient pleinement.

C'est à cette situation que correspondent, par exemple, les épîtres de Paul qui, nous l'avons vu, supposent la connaissance de maint détail de l'histoire évangélique et le souvenir de beaucoup de paroles du maître mais non une tradition cohérente, organique et systématique sur sa vie. C'est sans doute sous une forme dispersée que les premiers évangélistes ont trouvé la substance de leurs récits.

## III

**L'absence de préoccupations chronologiques**

On comprend ainsi deux faits qui frappent tout d'abord quand on examine la tradition évangélique et les conditions dans lesquelles elle se présente. Le premier est que nous n'avons ni dans la tradition canonique, ni dans la tradition extra-canonique, aucune indication précise sur les conditions de temps dans lesquelles s'est déroulée l'histoire évangélique ; le second est que le plan suivant lequel est disposée l'histoire évangélique dans les synoptiques (1) est artificiel. Il a été arbitrairement créé par le premier évangéliste pour grouper des souvenirs que la tradition lui fournissait à l'état isolé.

Il convient de reprendre successivement ces deux points.

A propos de l'apparition de Jésus dans l'histoire, Paul dit seulement que Dieu l'a envoyé à l'achèvement des temps (*Gal.*, 4, 4). C'est là une notion dogmatique de laquelle il faut cependant retenir cette idée que c'est dans la dernière période de l'histoire du monde, dans celle à laquelle Paul a le sentiment d'appartenir, que se place l'histoire évangélique. Ceci déjà prouve que l'absence de toute indication chronologique chez Paul ne peut pas être interprétée comme une preuve que, pour lui, le drame rédempteur est dénué de tout contact avec la réalité historique. L'étroite relation que Paul établit entre la

(1) Nous ne parlons que des trois premiers évangiles puisque, de ce qui a été dit plus haut, résulte que c'est seulement improprement qu'on peut parler d'un cadre historique ou géographique du quatrième évangile. L'apparence d'un cadre résulte de ce que l'évangéliste a juxtaposé des scènes et des épisodes en se servant comme de transitions de fêtes qui motivent des voyages de Jésus à Jérusalem,

mort du Christ et son retour qu'il croit imminent prouve aussi que ce ne peut être qu'à une époque toute récente que s'est déroulé le drame évangélique.

Il faut ajouter que Paul n'avait aucune raison de répéter dans ses épîtres ce qu'il avait, sans doute, eu l'occasion d'exposer à mainte reprise dans son enseignement oral touchant les circonstances de la mort de Jésus.

Dans les évangiles de Marc, de Matthieu et de Jean, l'époque de la mort de Jésus est au moins indirectement indiquée par la mention de Pilate, bien que les narrateurs ne l'aient pas nommé pour fournir une indication chronologique mais à cause du rôle qu'il avait joué dans l'histoire de Jésus (1).

Le premier auteur chez qui apparaisse une véritable préoccupation chronologique est Luc qui, dans 3, 1-2, indique, par une série de synchronismes, l'époque du début du ministère de Jean-Baptiste. La valeur des données qu'il fournit importe peu (2). Ce qui est intéressant c'est qu'il ait jugé nécessaire de les donner.

La chronologie de la vie de Jésus présente dans la tradition ultérieure un singulier flottement. Certains auteurs, M. Salomon Reinach par exemple (3), en ont tiré argument contre l'historicité de cette tradition. Voyons comment les choses se présentent.

Irénee (*Haer.*, II, 22, 5) déclare, en s'appuyant sur le

(1) Il en est de même dans *I Tim.*, 6, 13.

(2) Leur valeur a été récemment défendue par ED. MEYER, *Urspr. u. Anf.*, I, p. 46-51 et par C. CICHORIUS, *Chronologische zum Leben Jesu*, Z. N. T. W. XXII, 1923, p. 16-20. La grosse incertitude qui empêche de faire fond sur ces indications est que nous ignorons leur provenance. Elles ne peuvent avoir leur origine dans la tradition chrétienne qui, nous l'avons vu, ne s'est pas, à l'origine, intéressée à ces questions. Le fait que la tradition juive, telle que nous la connaissons par Josèphe, a conservé le souvenir de Jean-Baptiste, permet de conjecturer, comme le fait Meyer, que c'est à une source juive que Luc a puisé.

(3) SALOMON REINACH, *A propos de la curiosité de Tibère C. M. R.*, III, p., 21 s.

quatrième évangile et sur les presbytres qui ont connu Jean, c'est-à-dire, comme cela est admis par tous les critiques, sur l'œuvre de Papias (1), que Jésus est mort non pas à trente mais à cinquante ans (2) et c'est certainement Irénée qui est la source des auteurs qui attestent la même conception (3). Irénée connaît le canon des quatre évangiles et lui attribue une valeur absolue qui ne laisse pas subsister celle des évangiles apocryphes (4). Il est donc très invraisemblable qu'il se soit inspiré d'une tradition différente de la leur. Ses idées ont leur origine dans une interprétation particulière des données évangéliques. Corssen (5) a fait remarquer que, dans le

(1) Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie naquit, sans doute, aux environs de 85, il composa vers 140 un ouvrage en cinq livres intitulé : *Explications des paroles du Seigneur*, dont Eusèbe a conservé quelques fragments et d'où paraissent provenir tous les renseignements qu'Irénée dit tenir des presbytères. EUSÈBE (*H. e.*, III, 39, 13) qualifie Papias de « petit esprit » et, de fait, certaines histoires qu'il rapporte montrent qu'il devait être fort crédule.

(2) La même conception se trouve dans un autre traité d'Irénée, la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. 74.

(3) On trouve des traces d'une conception analogue dans d'autres textes, par exemple dans la lettre de Pilate à Claude, qui constitue la partie la plus ancienne des *Acta Pilati* (cf. p. 34), dans le commentaire d'HIPPOLYTE sur *Daniel*, IV, 23, 3, etc. M. SALOMON REINACH, (*C. M. R.*, III, p. 22), cite aussi le fait que « dans toute une série d'œuvres d'art chrétiennes, sarcophages, ivoires, mosaïques, dont quelques-unes remontent au iv<sup>e</sup> siècle, Jean baptisant Jésus est présenté comme un homme de cinquante ans au moins, alors que Jésus est un enfant de dix à douze ans. Or, suivant Josèphe, le Baptiste mourut plusieurs années avant 36 ; s'il baptisait en 30, Jésus serait né au plus tôt en 18 ou 20, et mort à trente ans, aurait subi la passion vers 50 (encore sous Claude) ». On ne saurait mettre ce fait en relation avec la tradition attestée par Irénée, puisque celui-ci fait mourir Jésus non à 30, mais à 50 ans. A l'époque de laquelle datent toutes ces œuvres d'art, l'autorité des évangiles canoniques était incontestée. Elles doivent être expliquées par la liberté que comportent les représentations figurées, qu'on n'est pas en droit de prendre pour des documents susceptibles d'être interprétés avec une absolue rigueur.

(4) Sur les idées d'Irénée relatives au canon évangélique, voir ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 1, Erlangen, 1888, p. 150-163.

(5) CORSSSEN, *Warum ist das vierte Evangelium für das Werk des Apostels Johannes erklärt worden ?* Z. N. T. W., II, 1901, p. 216.



passage même où se trouve l'affirmation qui nous occupe Irénée déclare qu'après son baptême, Jésus est venu trois fois à Jérusalem pour la Pâque. Il se met par là en contradiction flagrante avec lui-même. On a relevé chez Irénée deux indications qui nous mettent sur la voie de l'explication cherchée. D'abord, dans le passage même où il donne son avis sur l'âge auquel Jésus est mort, Irénée indique qu'il a dû sanctifier par sa vie toutes les étapes de la vie humaine (*Haer.*, 22, 4. Cf. 18, 7). Il y a là une considération dogmatique qui se combine d'une manière étrange avec l'autorité reconnue à la tradition des évangiles. En second lieu, Irénée (*II*, 22, 5) s'appuie sur l'autorité du quatrième évangile et sur la tradition des presbytres qui ont connu Jean, c'est-à-dire sur Papias. On peut encore apercevoir par quelle exégèse on a tiré du quatrième évangile l'idée que Jésus était mort à cinquante ans. Dans *Jean*, 8, 57, les Juifs disent à Jésus : « Tu n'as pas encore cinquante ans ». Il n'y a évidemment là aucune indication sur l'âge réel de Jésus à ce moment-là, mais Irénée et, sans doute, les presbytres avant lui, désireux de faire sanctifier par Jésus l'âge auquel on pensait que l'homme atteignait la plénitude de son développement (1), ont entendu que Jésus avait presque cinquante ans. Un autre texte de l'évangile peut avoir suggéré ou confirmé cette même interprétation. Dans l'épisode de la purification du Temple, les Juifs demandent à Jésus de justifier, par un miracle, l'autorité qu'il a prise en chassant les vendeurs. Il répond : « Détruisez ce Temple et je le rebâtirai en trois jours » (2, 19), ce qui, remarque l'évangéliste, se rapporte non au Temple de Jérusalem mais au corps de Jésus (2, 21). Les Juifs répondent « On a mis quarante-six ans à bâtir ce Temple et tu le

(1) HIPPOCRATE d'après Ps. PHILON, *De opificio mundi*, 105, Cf. *Nombres* 4, 3. 30, 39 ; 8, 24.

rebâtirais en trois jours ! » (2, 20). Il suffisait d'appliquer à la réponse des Juifs le même symbolisme qu'à la déclaration de Jésus pour aboutir à cette idée que Jésus avait quarante-six ans au moment de la purification du Temple.

Il n'y a donc pas, chez Irénée, de tradition au nom de laquelle on pourrait critiquer celle des évangiles mais seulement des combinaisons inspirées par des principes allégoriques et des considérations dogmatiques. L'idée d'Irénée et de ceux qui l'ont suivi ne saurait être interprétée comme la preuve de doutes ou d'hésitations relatives à la tradition courante. Et c'est tirer de prémisses très inconsistantes des conclusions qui les dépassent singulièrement, que de penser, avec M. Salomon Reinach, qu'une tradition qui faisait mourir Jésus sous Claude, c'est-à-dire après 41, ne pouvait avoir fait originairement mention de Ponce Pilate qui fut disgrâcié en 36 et par conséquent que la plus ancienne relation de la passion ne devait pas contenir le nom du procureur romain (1).

Ce qu'il faut retenir de traditions comme celle d'Irénée c'est que, pendant longtemps, s'est maintenue l'indifférence dont la première génération avait fait preuve à l'égard de ce qui, dans l'histoire de Jésus, n'avait qu'un intérêt biographique.

#### IV

#### **Le plan des évangiles**

La même conclusion ressort aussi du fait que, pendant la génération qui a suivi la mort de Jésus, on s'est attaché

(1) SALOMON REINACH, *C. M. R.*, III, p. 22.

seulement à des souvenirs isolés sans se préoccuper de les grouper en un tout cohérent, répondant au développement réel des faits. C'est ce que montre le caractère du cadre des évangiles synoptiques.

L'évangile de Marc se compose d'une introduction et de quatre parties dont la première peut être décomposée en huit sections.

L'introduction est constituée par trois notices sommaires sur Jean-Baptiste, le baptême et la tentation de Jésus (1, 1-13).

La première partie (1, 14-8, 26) donne le tableau du ministère galiléen de Jésus et de sa prédication de l'Évangile aux foules. Le retour en Galilée, la vocation des premiers disciples, la journée de Capernaum, la prédication itinérante et la guérison du lépreux forment une première section qui présente l'activité de Jésus bien accueillie par la foule (1, 14-45) ; puis viennent une série de conflits qui s'élèvent entre Jésus et les Pharisiens et qui aboutissent à un conciliabule des Pharisiens et des Hérodiens qui veulent le faire disparaître (2, 1-3, 6). C'est la seconde section qui, immédiatement après les succès du début, fait apparaître les difficultés qui s'aggraveront jusqu'au drame final. La troisième section est comme un intermède, Jésus ne se laisse pas décourager par l'opposition qu'il rencontre mais continue son ministère de guérisons en même temps qu'il prépare l'avenir par l'institution de l'apostolat (3, 7-19). Avec la quatrième section (3, 20-35) le conflit s'aggrave. Les proches de Jésus eux-mêmes l'accusent d'avoir perdu le sens et les pharisiens déclarent qu'il est possédé de Beelzéboul.

La cinquième section donne un spécimen de l'enseignement de Jésus constitué par trois paraboles accompagnées d'explications et de réflexions théoriques. Dans cette section l'évangéliste explique l'échec de Jésus déjà annoncé dans les sections précédentes. Ne pouvant ad-

mettre qu'il n'ait pas été voulu, il développe la théorie de l'endurcissement provoqué intentionnellement par l'emploi de la parabole destinée à dissimuler la véritable pensée de Jésus aux non-initiés (4, 1-34).

Une sixième section (4, 35-6, 6 a) montre Jésus quittant le territoire de la Galilée pour agir à Gérasa en terre païenne. Il n'est pas, à proprement parler, mal accueilli, mais le moment d'agir sur des non-Juifs n'est pas encore venu. Il faut voir dans l'épisode de Gérasa une préfiguration de la mission chétienne. De retour en Galilée, Jésus guérit la fille de Jaïrus et la femme à la perte de sang, puis vient à Nazareth où il est repoussé par ses compatriotes.

Comme après les conflits de la deuxième section Jésus avait préparé l'avenir par l'institution de l'apostolat, après son rejet à Nazareth il envoie les apôtres en mission. A cet épisode est rattaché, d'une manière un peu artificielle, le récit de la perplexité d'Hérode et, rétrospectivement, celui de la mort de Jean-Baptiste (*Septième section* : 6, 6b-30). Les récits qui suivent jusqu'à la fin de la première partie de l'évangile (*huitième section* : 6, 31-8, 26) présentent une disposition très caractéristique. Un même épisode, la multiplication, ou plutôt, la distribution des pains, est raconté deux fois sous deux formes assez voisines pour qu'on n'hésite pas à y reconnaître deux variantes d'un même récit et il semble que les épisodes qui suivent la seconde multiplication des pains (traversée du lac, discussion avec les Juifs, guérison) correspondent assez exactement à ceux qui accompagnent la première. Ce doublet montre l'importance que cette partie du récit avait pour la tradition.

La distribution des pains a dû être conçue comme une anticipation de la cène, comme une tentative suprême faite par Jésus pour conquérir le peuple que n'avaient



gagné ni les appels, ni les guérisons (1). Leur échec est manifesté par l'opposition des Juifs qui soulèvent, après la première, la discussion sur le pur et l'impur et qui, après la seconde, demandent à Jésus un signe du ciel. Désormais le sort du ministère public de Jésus est réglé, l'échec est complet et irrémédiable. Jésus en prend en quelque sorte son parti et renonce à tout enseignement public destiné à gagner la foule.

Dans la seconde partie de l'Évangile (8, 27-10, 52), c'est uniquement à ses disciples que Jésus s'adressera (2). En même temps, son enseignement va prendre un caractère nouveau. Ce n'est plus l'Évangile du Royaume mais celui du Messie. Jésus révèle à ses disciples le sort qui l'attend en Judée et leur annonce sa résurrection, mais ils ne comprennent pas cet enseignement. Après chacune des trois prophéties de souffrances qui forment comme la charpente de cette partie de l'évangile (8, 31-32 ; 9, 30-32 ; 10, 32-34) se place un récit où éclate l'inintelligence des disciples (8, 32-33 ; 9, 33-37 ; 10, 35-45). Une importance particulière, pour la disposition de l'évangile de Marc, revient à la première péricope de cette seconde partie, celle où l'auteur rapporte la confession de Pierre près de Césarée de Philippe (8, 27-30). A partir de cette péricope la notion de la messianité de Jésus domine le récit et fait l'objet central de l'enseignement donné aux apôtres.

La troisième partie de l'évangile commence avec l'entrée de Jésus à Jérusalem et se termine au moment où les Juifs se préparent à former un complot contre lui

(1) MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 51 s.

(2) Les quelques récits où interviennent d'autres personnages ont leur centre de gravité dans les enseignements particuliers que Jésus y rattache pour ses disciples (par exemple, 10, 17-31), ou sont insérés là où nous les lisons parce que la tradition les localisait en Judée (par exemple, 10, 46-52).

(11, 1-13, 37). Cette partie de l'évangile contient à la fois des discussions entre Jésus et les Juifs et des enseignements donnés aux disciples. Les récits sont disposés suivant une progression bien marquée. Après que, par son entrée solennelle à Jérusalem (11, 1-11) et par la purification du Temple (11, 15-19), Jésus, a, en quelque sorte, pris position, se placent une série de discussions qui accentuent le conflit et le rendent définitif, ainsi que cela est marqué par les invectives contre les Phari-siens qui sont les dernières paroles de Jésus prononcées en public (12, 38-40). L'évangile rapporte ensuite l'en-seignement sur les choses finales donné par Jésus à ses disciples (13, 1-37) ; c'est, en quelque sorte, un testament qu'il leur laisse. Un seul épisode de cette partie de l'évan-gile présente un caractère différent des autres : c'est celui de la pite de la veuve (12, 41-44) que l'évangéliste a placé ici parce que la scène se passant dans le Temple ne pouvait être insérée ailleurs.

Les récits de la passion qui forment la dernière partie de l'évangile (14, 1-16, 8), ont entre eux des relations si étroites qu'il n'est pas nécessaire de montrer qu'ils forment bien un groupe. Ils s'enchaînent d'une manière nécessaire depuis le complot des Juifs jusqu'à la venue des femmes au sépulcre qu'elles trouvent vide (1).

Le plan suivant lequel est disposé l'évangile de Marc a un triple caractère : il est psychologique puisqu'il repose sur l'idée du développement de l'opposition chez les Juifs et de l'inintelligence chez les disciples ; il est logique et chronologique puisqu'il montre dans les événements le contre-coup de l'accueil fait à Jésus ; il est géogra-

(1) L'évangile de Marc ne donne pas de récits d'apparitions du ressuscité, sa fin ayant de bonne heure disparu. Ceux qu'on lit dans le texte reçu ont été ajoutés, après coup, par un homme qui connaissait les autres évangiles. D'après une indication que donne l'évangéliste arménien d'Edschmiadzin, ce serait le presbytre Aristion.

phique enfin puisqu'il divise l'histoire de Jésus en trois grandes périodes : ministère galiléen, ministère itinérant, ministère jérusalémite.

C'est sur le plan adopté par Marc que reposent aussi les récits de Matthieu et de Luc et rien, peut-être, ne montre mieux que ce fait la dépendance du premier et du troisième évangiles par rapport au second. L'un et l'autre cependant ont dû modifier, dans une certaine mesure, la disposition adoptée par Marc afin de pouvoir introduire dans leurs récits les éléments qu'ils voulaient ajouter à ceux que donnait Marc.

Dans l'immense majorité des cas, les morceaux empruntés par Matthieu à Marc se trouvent chez lui dans le même ordre. Comme chez Marc le récit est divisé en deux parties par l'épisode de Césarée de Philippe. Mais, dans la première partie, Matthieu n'a pas reproduit l'agencement un peu recherché que nous avons trouvé chez Marc. Ce n'est pas qu'il se soit représenté autrement la marche des événements, mais la trame du récit de Marc était trop serrée pour permettre l'insertion des éléments que Matthieu voulait ajouter.

L'évangile de Matthieu s'ouvre par une introduction (1, 1-4, 11) qui, outre ce qu'on lit dans l'évangile de Marc, mais sous une forme un peu développée en ce qui concerne Jean-Baptiste et la tentation, contient l'évangile de l'enfance.

Le récit du ministère galiléen (4, 2-16, 12) est divisé en quatre sections. La première (4, 2-9, 34) est formée, après un court préambule, de deux tableaux : la prédication en paroles (5, 1-7, 29) et la prédication en actes (8, 1-9, 34) qui illustrent les deux termes « prêchant et guérissant » employés dans 4, 23 pour caractériser l'activité de Jésus. Le Sermon sur la Montagne (5, 1-7, 29) a été inséré comme spécimen de l'enseignement de Jésus là où, dans l'évangile de Marc, il était pour la première

fois question de cet enseignement (*Mc.*, 1, 21-22) (1). Le tableau de l'activité de Jésus est constitué par une série de morceaux empruntés soit à Marc soit à d'autres sources ; il est disposé de manière à illustrer la réponse de Jésus à la question du Baptiste : « Les aveugles voient, les impotents marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent » (11, 5). Ce tableau est conçu avec une certaine objectivité en ce sens que l'évangéliste ne rapporte pas l'impression que produisent les actes de Jésus.

C'est dans la deuxième section (9, 35-10, 42) qu'est mis en lumière l'accueil fait à Jésus. Nous avons d'abord, par anticipation sur l'ordre suivi par Marc, l'envoi des disciples en mission et, reproduit d'après les Logia et non d'après Marc, le discours qui accompagne cet envoi. C'est surtout l'idée des difficultés que rencontreront les missionnaires et de l'hostilité à laquelle ils se heurteront qui est développée (9, 35-10, 42), puis vient, après une note sur la prédication itinérante (11, 1), la question des envoyés de Jean-Baptiste à Jésus, suivie du témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, de la parole sur le Royaume de Dieu violenté et de la parabole des enfants (11, 2-19). Ces morceaux montrent le précurseur lui-même perdant la foi. Les paroles sur Jean-Baptiste sont immédiatement suivies de la malédiction des villes galiléennes incrédules (11, 20-24) et, soit que l'évangéliste n'ait pas voulu terminer ce morceau sur une note exclusivement négative, soit qu'il reproduise la disposition de sa source, de la doxologie sur la révélation faite aux enfants (11, 25-27) et de l'appel aux fatigués et aux chargés (11, 28-30). Au *chapitre* 12, Matthieu reprend le fil de la narration

(1) La correspondance est rendue évidente par le fait que l'impression produite par le Sermon sur la Montagne est caractérisée par Matthieu (7, 28-29), exactement avec les termes que Marc avait employés à propos de l'enseignement dans la synagogue de Capernaum (1, 21-22).



de Marc avec les deux récits de conflits relatifs au sabbat (12, 1-14) et la notice d'ensemble sur les guérisons accomplies par Jésus et sur les foules qui viennent à lui (12, 15-21). Suivant toujours Marc, il donne ensuite l'accusation de possession et la réponse de Jésus (12, 22-50) mais sous une forme plus développée. Puis vient le chapitre des paraboles (13, 1-52) (1) qui, bien que moins nettement que chez Marc, a aussi le caractère de réflexion théorique sur l'échec de Jésus. La fin de cette section est constituée par le rejet de Jésus à Nazareth (13, 53-58).

Pour la troisième section (perplexité d'Hérode et mort de Jean-Baptiste : 14, 1-13) et pour la quatrième (groupe des multiplications des pains : 14, 13-16, 12), le récit de Matthieu est exactement parallèle à celui de Marc (2).

Dans la seconde partie de l'évangile qui va de la confession de Pierre à la guérison des aveugles de Jéricho (16, 13-20, 34), Matthieu suit de très près le récit de Marc. Sur aucun point il n'a un ordre différent. Il se borne à omettre deux petites péripécies (*Mc.*, 9, 38-41. 49-50) et à ajouter quelques morceaux (3).

Le rapport du récit de Matthieu avec celui de Marc dans la troisième partie qui se rapporte au ministère jérusalémite (21, 1-25, 46) est le même que dans la seconde. Une seule péripécie de Marc n'a pas été reproduite, c'est

(1) Les paraboles données par Marc sont complétées par d'autres qui viennent des *Logia*. La dépendance de Matthieu par rapport à Marc résulte avec évidence de ce que l'explication de la parabole de l'ivraie, (13, 36-43), qui n'a pas d'équivalent dans Marc, est rejetée après la conclusion de l'enseignement en paraboles et séparée d'une manière très peu naturelle de la parabole elle-même (13, 24-30) qui paraît correspondre, pour l'essentiel, à la parabole de la semence chez Marc (4, 26-29).

(2) A part l'addition et la suppression de quelques éléments peu importants.

(3) Les uns sont combinés à des récits qui viennent de Marc (16, 17-19 ; 17, 20 ; 18, 4 ; 19, 1. 10-12, 28), les autres sont insérés entre des récits empruntés à Marc (17, 24-27 ; 8, 10-35 ; 20, 1-16).

celle de la pite de la veuve (*Mc.*, 12, 41-44). D'autre part, Matthieu a ajouté quelques morceaux (1).

Dans le récit de la passion et de la résurrection qui constitue la quatrième et dernière partie de l'évangile (26, 1-28, 7), il n'y a ni omission ni transposition du récit de Marc à noter, mais seulement l'addition de quelques éléments nettement secondaires (2).

Enfin Matthieu poursuit son récit au delà du point où s'arrête, pour nous, celui de Marc ; il l'achève par le récit de l'apparition en Galilée et de la mission donnée par Jésus à ses disciples (28, 8-20).

Ce n'est donc que dans la première partie de son récit que Matthieu s'écarte sensiblement de la disposition adoptée par Marc ; il le fait, à la fois, pour incorporer dans son récit la substance des Logia et pour grouper en masses compactes les éléments similaires fournis par l'une ou par l'autre des deux sources dont il dispose.

L'introduction d'éléments nouveaux n'a pas déterminé dans l'évangile de Luc, comme dans celui de Matthieu, une transformation et un remaniement du plan primitif. Les éléments nouveaux sont, en général, intercalés dans la trame du second évangile.

Luc ouvre son livre par une dédicace à Théophile où il expose le but qu'il s'est proposé (1, 1-4), puis vient l'introduction (1, 5-4, 13) constituée par deux éléments, un évangile de l'enfance différent de celui de Matthieu (1, 5-2, 52) et les récits relatifs à Jean-Baptiste, au baptême et à la tentation de Jésus ; ce dernier récit est précédé d'une généalogie (3, 1-4, 13).

La première partie de l'évangile de Luc contient le récit du ministère galiléen de Jésus (4, 14-9, 17) disposé un

(1) Jointe à des récits de Marc (21, 10-11, 14-16 ; 23, 1-36 (en grande partie), 24, 10-12, 26-28, 30 a. 37-41) ou insérés entre eux (21, 28-32 ; 22, 1-14 ; 23, 37-39 ; 24, 42-51 ; 25, 1-46).

(2) 26, 52-54 ; 27, 3-10, 19, 24-25, 51b-53, 62-66.

peu autrement que dans le second évangile. Après une petite notice sur la prédication itinérante (4, 14-15), vient la scène de la prédication de Jésus à Nazareth (4, 16-30) qui anticipe sur une histoire que Marc raconte un peu plus tard. Luc a opéré ici un déplacement car l'épisode de Nazareth suppose une activité suivie et organisée de Jésus à Capernaum (4, 23b) telle qu'elle ne sera racontée que dans 4, 31 s. Ce déplacement donne au début du ministère de Jésus un caractère dramatique et illustre deux idées dominantes : la première est que l'Évangile est la réalisation de la prophétie, la seconde qu'il n'est pas bien accueilli.

Après la scène de Nazareth, Luc place les récits relatifs à Jésus à Capernaum (4, 31-41), la fuite de Jésus dans un lieu désert (4, 42-43), la prédication itinérante en Galilée (4, 44) — racontée plus brièvement que dans Marc certains éléments de sa notice devant être repris ailleurs — et la guérison du lépreux (5, 12-16). Ces morceaux se suivent dans le même ordre que chez Marc, mais, avant le dernier de la série, Luc insère l'épisode de la pêche miraculeuse (5, 1-11) qui remplace le récit plus simple de la vocation des premiers disciples chez Marc. Le tableau de la première activité de Jésus est suivi, comme dans Marc, d'une seconde section où une série de conflits annoncent déjà l'échec de la prédication de Jésus (5, 17-6, 11). La troisième section (apostolat et guérisons : 6, 12-19) reproduit encore la disposition de Marc.

Dans ce qui suit, on ne trouve, au contraire, rien qui corresponde à la quatrième section de Marc (accusation de folie et de possession) (1). Par contre, Luc place ici deux sections qui lui sont propres : la quatrième est cons-

(1) L'épisode de Beelzéboul se retrouve, sous une forme plus développée et qui ne paraît pas venir de Marc, dans un autre contexte (11, 14). La parole de Jésus sur ses véritables parents est donnée ailleurs (8, 19-21).

tituée par un discours dans la plaine (6, 20-49) qui est l'équivalent, bien que sous une forme moins développée, du Sermon sur la Montagne donné par Matthieu.

La cinquième section est constituée par une série de morceaux qui manquent chez Marc et dont une partie seulement se retrouve chez Matthieu (*Lc.*, 7, 1-8, 3). Ces morceaux sont assez disparates et on ne voit pas à quoi répond leur insertion à cet endroit. On peut supposer que Luc, qui paraît tenir à interrompre le moins souvent possible le fil de la narration de Marc, a profité de ce qu'il l'avait abandonné, pour placer à la suite du discours de Jésus une série de récits nouveaux.

La sixième section de Luc (8, 4-18) correspond à la section des paraboles de Marc, mais avec quelques simplifications. Dans la septième (8, 19-56) et dans la huitième sections (9, 1-9), Luc ne se sépare de Marc que sur des points secondaires. La neuvième et dernière section de la première partie présente par rapport au récit de Marc une très grande simplification. Elle ne contient que le retour des disciples et la première multiplication des pains (9, 10-17).

Dans la seconde partie de l'évangile qui s'ouvre avec la confession messianique de Pierre, Luc commence par suivre très exactement la narration de Marc jusqu'à l'épisode des miracles faits au nom de Jésus (9, 18-50) (1). Puis de 9, 50 à 18, 14, il abandonne le récit de Marc pour donner toute une série d'épisodes qui lui sont particuliers et qui constituent une troisième partie de son évangile. Jésus paraît y être continuellement en route et, bien que le développement géographique ne soit pas nettement marqué, il semble se diriger vers Jérusalem. L'ana-

(1) Une seule péricope de Marc n'est pas reproduite par Luc, c'est l'entretien de Jésus avec ses disciples, à la descente de la montagne de la transfiguration (*Mc.*, 9, 9-13). Ce morceau peut avoir été omis parce qu'il traitait une question de dogmatique juive, qui n'intéressait plus les lecteurs de Luc.



lyse montre que ce récit (que l'on appelle souvent, d'une manière d'ailleurs assez inexacte : récit de voyage ou récit du ministère en Pérée) n'est pas homogène (1). Que l'on considère les interlocuteurs de Jésus, les circonstances supposées par chaque épisode, les transitions qu'il y a entre eux, on se convainc que les récits successifs qui forment cette partie de l'évangile n'ont pas d'unité, mais qu'ils ont été empruntés à des sources diverses et groupés artificiellement. Il semble que Luc ait interrompu le récit de Marc en un point arbitrairement choisi pour y insérer une série de morceaux qu'il ne voulait pas laisser perdre, mais qu'il ne savait où placer. Avec 18, 15 il reprend le fil du récit de Marc exactement au point où il l'avait abandonné et la quatrième partie de son récit (18, 15-19, 27) correspond à peu près exactement à la fin de la deuxième partie de Marc (2).

Le récit du ministère jérusalémite qui constitue la cinquième partie de l'évangile (19, 28-21, 38) est aussi assez proche de Marc. Luc omet la malédiction du figuier et ne donne pas la division en journées, il indique seulement, à la fin de son récit, que Jésus enseignait pendant le jour dans le Temple et que, la nuit, il se retirait sur le Mont des Oliviers (3).

La sixième partie formée par le récit de la passion et de la résurrection (22, 1-24, 53) est, pour la disposition générale, assez proche de la partie correspondante du récit de Marc, mais présente à maints égards une physionomie un peu particulière à cause de la disposition ou de la forme de quelques-uns des plus importants récits qui la constituent. Il se pose ainsi un problème spécial au point de vue des sources que Luc a suivies dans sa nar-

(1) Voir sur ce point MAURICE GOGUEL, *Intr.*, I, p. 464-481.

(2) Omission de *Mc.*, 10, 35-45. Addition de *Lc.*, 19, 1-27.

(3) Luc omet *Mc.*, 12, 28-34, dont il a donné l'équivalent dans 10, 25-28. Il ajoute 19, 39-44.

ration de la passion (1). Le récit de la résurrection est constitué, après la découverte du tombeau vide, par les apparitions à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs et aux apôtres réunis à Jérusalem. Ce dernier récit est suivi de celui de l'ascension (24, 1-53). Il faut noter que Luc ne connaît que des apparitions judéennes.

Il résulte de l'analyse qui précède que le plan de Luc n'a pas une valeur autonome. C'est un simple élargissement de celui de Marc.

Le fait que ni Matthieu ni Luc n'ont entrepris de disposer leur récit de la vie de Jésus autrement que ne l'avait fait Marc et qu'ils se sont bornés à retoucher la disposition adoptée par leur devancier, là où cela était nécessaire pour permettre l'introduction d'éléments nouveaux, est déjà significatif. Il prouve que [Matthieu et Luc qui ont disposé de sources d'informations que n'avait pas Marc, n'y ont rien trouvé qui leur ait fourni des indications relatives à la disposition et à la suite des faits. Cette première observation est déjà défavorable à l'hypothèse d'après laquelle le développement du récit de Marc correspondrait à la suite réelle des événements.

La question cependant ne peut être résolue que par un examen direct du plan de Marc. Nous nous bornerons ici à quelques remarques qui ne prétendent pas épuiser le problème de la vie de Jésus, mais qui doivent seulement aider à dégager le caractère du plan de Marc. La première portera sur la notion du secret messianique. L'épisode de Césarée de Philippe (8, 27-30), dans lequel Pierre reconnaît Jésus pour le Christ et l'histoire de la transfiguration (9, 2-8) qui lui sert de confirmation céleste, constituent le pivot autour duquel est articulée toute la construction de l'évangile. A partir de ce moment les disciples étant pré-

(1) Voir A. WAUTIER D'AYCALLIERS, *Les sources du récit de la passion chez Luc*, Paris, 1920.

parés à recevoir cet enseignement quasi-ésotérique, Jésus essaye de leur faire comprendre la nécessité des souffrances et de la mort du Messie. Cette construction de Marc répond-elle au développement réel des faits ? Il y a lieu d'en douter. On rencontre dans la première partie de l'évangile des éléments qui présentent nettement Jésus, non pas, sans doute, comme le Messie au sens traditionnel, mais, du moins, comme un envoyé de Dieu, comme le Fils de l'Homme, c'est-à-dire celui qui est chargé par Dieu de la réalisation de l'œuvre rédemptrice. Nous ne ferons pas état, pour l'établir, du récit du baptême (1, 9-11), où il y a une déclaration messianique expresse puisqu'originellement, il semble que ce récit ait rapporté une vision de Jésus et non une révélation accordée au peuple ou aux disciples (1). Mais il faut demander si des épisodes comme la vocation des disciples (1, 16-20), l'institution de l'apostolat (3, 13-19) et l'envoi des apôtres en mission (6, 6-13), ne supposent pas, chez le narrateur, l'idée que celui qui agit avec une telle autorité a dû, pour être ainsi obéi, révéler ce qu'il était à ceux qu'il choisissait et envoyait. Certains récits comme la guérison du paralytique (2, 1-12), avec la déclaration que le Fils de l'Homme a, sur la terre, le pouvoir de pardonner les péchés (2, 10), n'auraient aucun sens si Jésus ne s'était encore donné que pour un docteur ou même pour un prophète. Les guérisons de démoniaques et la discussion sur Beelzébul qui s'y rapportent sont, à cet égard, particulièrement caractéristiques. Les expulsions des démons ne sont pas, pour l'évangéliste, et n'étaient pas pour Jésus, de simples actes de puissance et de miséricorde, c'étaient des actes essentiellement messianiques. Elles supposent, en effet, une victoire remportée sur Satan le prince des démons, c'est-à-dire la réa-

(1) On pourrait cependant se demander si Marc a bien intégralement conservé le caractère primitif du récit et s'il ne se représente pas que le peuple est au moins le témoin de la vision de Jésus.

lisation en puissance de l'œuvre même qu'on attendait du Messie ou tout au moins une anticipation de cette victoire. C'est ce que montre la réponse de Jésus quand les Pharisiens l'accusent de chasser les démons par Beelzéboul le prince des démons (*Mc.*, 3, 22). Jésus répond d'abord par un raisonnement par l'absurde. Si Satan se fait la guerre à lui-même, il ne pourra subsister, sa domination touche à son terme (3, 23-26) ; puis il donne l'explication des expulsions, il le fait par la parabole de l'homme fort : « Personne ne peut, dit-il, entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses biens s'il ne l'a, au préalable, lié » (3, 27). L'homme fort, c'est ici Satan, le prince des démons ; Jésus ne peut piller ses biens, c'est-à-dire lui arracher ceux qu'il tient sous sa domination s'il ne l'a, d'abord, vaincu. Cette victoire remportée sur les démons c'est essentiellement un acte messianique et l'affirmation de Jésus a, pour l'évangéliste, la portée d'une déclaration messianique. C'est ce que montre le texte de Luc qui ajoute cette déclaration : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Lc.*, 11, 20). Un fait encore montre que la proclamation messianique de *Mc.*, 8, 27 s. ne saurait, si l'on s'en tient aux données de Marc, avoir la portée que l'évangéliste lui-même lui attribue et marquer l'apparition dans l'histoire évangélique d'une idée nouvelle, c'est la reconnaissance de Jésus comme Fils de Dieu par les démoniaques (1). « Les esprits impurs (2), lorsqu'ils l'apercevaient, raconte Marc (3, 11), tombaient à ses pieds et s'écriaient : Tu es le Fils de Dieu. » Sans doute, Marc ajoute que Jésus leur commandait de se taire (3, 12. Cf. 5, 7), mais il est impossible que ces déclarations que l'évangéliste se représente comme fréquentes aient pu

(1) Pour l'évangéliste les démons sont des êtres surnaturels qui voient et comprennent des choses qui échappent aux hommes.

(2) C'est-à-dire les possédés.



passer inaperçues des disciples et qu'en les entendant ils n'aient pas compris ou soupçonné que Jésus était le Messie. Ainsi, au témoignage de Marc lui-même, l'épisode de Césarée de Philippe n'a pas eu, en réalité, la portée que lui attribue l'évangile. C'est le pivot sur lequel s'articule le récit, mais non celui de l'histoire évangélique elle-même.

En se plaçant à un autre point de vue, on arrive à une conclusion identique. « Nous montons à Jérusalem, dit Jésus à ses disciples, le Fils de l'Homme sera livré aux grand-prêtres et aux scribes, ils le condamneront à mort et le livreront aux païens » (10, 33). C'est une convenance dogmatique qui détermine Jésus à quitter la Galilée. « Il faut que le Fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grand-prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et, après trois jours, il ressuscitera » (8, 31. Cf. 9, 30-32). La venue de Jésus à Jérusalem est présentée par Marc comme une marche au supplice. C'est la proclamation messianique de Pierre qui déclanche le drame. Après que Jésus a été rejeté par le peuple de Galilée, il se révèle comme Messie à ses disciples et monte à Jérusalem pour y mourir, conformément au plan rédempteur. Jésus a-t-il bien, comme l'indique Marc, pris, librement et de lui-même, l'initiative de venir à Jérusalem et d'y venir pour y mourir ? Son départ de Galilée paraît avoir eu d'autres causes que celles qu'indique Marc. A la suite de la série des conflits on lit : « Les Pharisiens sortirent aussitôt et tinrent conseil avec les Hérodiens pour chercher comment ils feraient périr Jésus » (3, 6). Dans Marc, cette indication est isolée, elle ne devait pas l'être dans la tradition primitive à laquelle il a emprunté cette donnée. On ne peut avoir parlé d'un complot formé contre Jésus sans avoir indiqué ce qui en est résulté. La tradition primitive n'a pas été intégralement conservée parce qu'on a substitué une construction dogmatique de

l'histoire de Jésus au récit de son développement réel. De cette tradition primitive, un autre fragment est peut-être conservé, sous une forme d'ailleurs altérée, dans l'épisode relatif à Hérode et à la perplexité qu'il éprouve au sujet de Jésus (*Mc.*, 6, 14-16 *et par.*). Tel que nous le lisons, ce récit est en marge de l'évangile, il ne joue aucun rôle dans le développement des faits. C'est un débris d'une tradition dans laquelle Hérode devait jouer un rôle actif dans l'histoire de Jésus. Wellhausen (1) a ingénieusement conjecturé que, là où on lit dans Luc (9, 9) : « Hérode cherchait à le voir », il y avait primitivement « il cherchait à le faire mourir ». En dehors de *Mc.*, 3, 6, l'avertissement de 8, 15 : « Gardez-vous du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode », est une trace de cette hostilité.

On trouve, dans un passage particulier à l'évangile de Luc une indication extrêmement précieuse dans le même sens. A la fin du séjour de Jésus en Galilée, quelques Pharisiens viennent lui dire : « Va-t-en, pars d'ici, car Hérode veut te tuer » (*Lc.*, 13, 31).

Cette tradition doit être historique car elle contredit la conception générale des évangélistes qui représente toujours les Pharisiens comme résolument hostiles à Jésus. Comment pourrait-on d'ailleurs concevoir qu'on ait secondairement substitué un motif humain au motif dogmatique du départ de Jésus pour Jérusalem ? (2)

Jésus n'est pas venu seulement à Jérusalem pour y mourir. Son séjour paraît avoir eu une durée plus longue que ne l'indiquent les synoptiques. On ne comprendrait

(1) WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 51.

(2) Cela est si vrai que, dans la réponse de Jésus, Luc (13, 32-33) a ajouté une phrase qui explique le départ de Jésus pour Jérusalem par la convenance qu'il y a à ce que le Messie ne meure pas ailleurs que dans la ville sainte. Il y a ainsi, dans son texte, un doublet qui n'est pas naturel. Il y a peut-être aussi un souvenir de l'hostilité témoignée à Jésus par Hérode, dans le récit non historique de *Lc.*, 23, 6-16.

pas, sans cela, une parole comme celle que Matthieu (23, 37) et Luc (13, 34) nous ont conservée d'après les Logia : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes ? Et vous ne l'avez pas voulu ».(1).

On comprendrait aussi malaisément comment, dans les quelques jours dont parlent les synoptiques, le drame de la passion aurait eu le temps de se nouer et de se développer. Jésus vient si peu à Jérusalem pour y mourir qu'il organise soigneusement son entrée dans la ville sainte pour impressionner les spectateurs et que, par son action et son enseignement publics, il s'efforce de rallier la foule à sa cause. Sans doute, il a dû apercevoir combien dangereuse était la partie qu'il jouait. S'il échouait, sa mort était certaine, car ses ennemis ne désarmeraient pas. Il n'a pas reculé quand il en était temps encore, mais il a accepté, à l'avance, le sacrifice qui pourrait lui être demandé (2). Sa mort cependant était si peu dogmatiquement nécessaire pour lui que, par la précaution qu'il prenait de sortir chaque soir de Jérusalem, il a tenté d'échapper à ses ennemis et que, peut-être, sans la trahison de Judas, il y aurait réussi. L'épisode de Gethsémané (*Mc.*, 14, 32-42) est, à cet égard, très caractéristique. Au dernier moment, quand Jésus voit que le cercle de ses ennemis se resserre autour de lui, il est épouvanté. La scène, dans ses éléments essentiels, est certainement historique ; elle est trop en contradiction avec l'idée du Christ accep-

(1) Jean (7, 1 s.) fait venir Jésus à Jérusalem, au moment de la fête des Tabernacles, c'est-à-dire dès le début d'octobre. Nous avons essayé de montrer que le récit johannique repose ici sur une tradition de grande valeur. *Intr.*, II, p. 411 s.

(2) En lui attribuant une valeur rédemptrice, non en vertu d'une théorie dogmatique, mais dans le sentiment que si Dieu permettait qu'il périsse, ce ne pouvait être que parce que sa mort était nécessaire pour l'accomplissement de son œuvre.

tant avec sérénité, presque avec impassibilité, la nécessité de ses souffrances et de sa mort (1) pour qu'on puisse admettre qu'elle a été créée par la tradition.

A l'époque de la composition du plus ancien de nos évangiles, un plan dogmatique avait déjà été substitué au développement historique des événements et cela dans des conditions telles que les rédacteurs des évangiles n'ont plus trouvé devant eux que des traditions fragmentaires. On aperçoit cependant que l'histoire de Jésus avait, à l'origine, un tout autre caractère.

Si, comme le disent les mythologues, la tradition évangélique n'était que la projection sur le plan de l'histoire d'un mythe ou d'un drame rédempteur idéal, l'histoire évangélique serait homogène. Elle aurait été d'emblée agencée suivant des principes dogmatiques ; on n'y pourrait constater, comme dans nos évangiles actuels, ce défaut d'adaptation qui résulte de ce que la tradition des faits était inadéquate et rebelle au cadre dans lequel on a voulu l'enfermer. Le caractère de la narration de Marc n'est explicable que si matière et cadre ont deux origines différentes. Le cadre a été élaboré par la réflexion dogmatique, les éléments du récit (2) n'ont pas été créés en fonction de ce cadre, mais empruntés à la tradition pour le remplir.

(1) Telle qu'on la trouve, par exemple, dans la triple prophétie des souffrances et de la mort.

(2) Dans leur ensemble, bien entendu, et sans que soit préjugée la solution du problème critique que pose chacun d'eux.



## V

**De quelques facteurs du développement  
de la tradition évangélique**

Pour confirmer nos conclusions, il nous reste à examiner diverses théories par lesquelles on a parfois voulu expliquer, en tout ou en partie, l'origine des récits évangéliques (1).

Une remarque de méthode doit être formulée tout d'abord. L'histoire évangélique n'est pas un bloc homogène apparu d'un seul coup, telle que nous la connaissons. Les observations que permet de faire la coexistence de trois récits parallèles montrent que la tradition a évolué, et cela dès la période qui a précédé la rédaction de l'évangile de Marc, sans doute dès les premiers temps de la vie de l'Église. De cette évolution nous pouvons en partie reconnaître et en partie conjecturer, quelles ont été les causes, mais il n'est pas légitime de penser que les facteurs qui ont déterminé l'évolution de la tradition évangélique, ses transformations et ses adaptations soient aussi celles qui lui ont donné naissance. Transformation et création sont deux choses fort différentes, et ce qui rend compte de la première ne suffit pas à expliquer la seconde. On le constate aisément en examinant quelques-unes des causes qui ont influencé l'évolution de la tradition et par lesquelles on a parfois voulu expliquer sa naissance.

**1. *Le folklore.***

Il y a dans les évangiles des éléments analogues à certains thèmes développés dans le folklore de différents

(1) Nous ne revenons pas ici sur le rôle de l'exégèse prophétique dont il a été question au chapitre précédent.

peuples (1) et qui doivent avoir la même origine, mais on ne peut expliquer par là que certains détails secondaires sans lien organique avec les éléments essentiels des récits et qui, le plus souvent, ne se rencontrent que dans les formes les plus jeunes de la tradition. Les conclusions qui valent pour ces détails ne peuvent être légitimement étendues à l'ensemble de la littérature évangélique.

Les exégètes ont, depuis longtemps, remarqué que les ténèbres qui se produisent sur toute la terre au moment de la mort de Jésus (*Mc.*, 15, 33. *Lc.*, 23, 44. *Mt.*, 27, 45), les tremblements de terre et les résurrections dont parle Matthieu (27, 52-53) sont des éléments qui se rencontrent en dehors des évangiles, dans les milieux les plus divers (2), mais il ne serait pas plus légitime d'en conclure que la mort même de Jésus est mythique qu'il ne le serait de penser que Jules César n'a pas été un personnage réel parce que de nombreux écrivains ont raconté que sa mort avait été accompagnée de signes non moins extraordinaires (3).

Il y a chez divers peuples des légendes analogues aux récits évangéliques de la marche sur les eaux (*Mc.*, 6, 45-52. *Mt.*, 14, 22-33), ou des multiplications des pains (*Mc.*, 6, 31-43 ; 8, 1-10. *Mt.*, 14, 13-21 ; 15, 32-39. *Lc.*, 9, 10-17. *Jn.*, 6, 1-13) et les parallèles réunis par M. Saintyves sont aussi intéressants qu'instructifs (4). Leurs rapports avec l'épisode évangélique sont cependant moins directs que ceux que présentent certains textes de l'Ancien Testament et, surtout, ils ne portent que sur quelques détails accessoires. Dans les récits des multiplications, le miracle n'est pas l'élément essentiel.

(1) P. SAINTYVES, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923.

(2) SAINTYVES, *Essais*, p. 435 s.

(3) PLUTARQUE, *César*, 75. VIRGILE, *Géorgiques*, I, 466-488. OVIDE, *Métamorphoses*, XV, 782-798.

(4) SAINTYVES, *Essais*, p. 253 s., 306 s.

Tout l'intérêt est concentré sur le repas de Jésus et de ses disciples auquel la foule est associée. Quant à l'épisode de la marche sur les eaux, rien ne prouve qu'il soit, du moins sous la forme que nous lisons, un élément premier de la tradition. Sans doute, Marc et Matthieu, en le rapportant, ont entendu raconter un miracle. On peut en dire autant de Jean (6, 17-21). Mais quand on lit, en particulier, ce dernier récit, on a l'impression que ce qui pourrait originairement avoir paru extraordinaire, c'est que Jésus, qui avait voyagé à pied, soit arrivé du côté de Capernaum avant les disciples qui avaient traversé le lac en barque. On peut concevoir de ce fait une explication toute naturelle. L'élément mythique et surnaturel paraît être intervenu, non à l'origine de la tradition, mais au cours de son développement littéraire (1). Qu'y a-t-il de surprenant à ce que les rédacteurs des évangiles, qui ne voyaient pas en Jésus un homme ordinaire, lui aient attribué un pouvoir surnaturel sur les éléments ?

La présence dans les récits évangéliques de quelques thèmes empruntés au mythe ou au folklore témoigne de l'état d'évolution déjà assez complexe que présente la tradition sous la forme que nous connaissons, elle ne prouve pas que cette tradition toute entière ait eu, dès ses origines, un caractère exclusivement mythique.

## 2. *L'inspiration et les visions.*

M. Couchoud (2) pense qu'une des sources principales de l'histoire évangélique c'est l'inspiration, et cela doublement. D'abord les oracles des inspirés, considérés comme des communications directes du Christ lui-même, auraient

(1) Ce que nous disons du récit de la marche sur les eaux pourrait être répété à propos de celui de la tempête apaisée (*Mc.*, 4, 35-41. *Mt.*, 8, 23-27. *Lc.*, 8, 22-25), qui paraît n'en être qu'une variante.

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 164 s.

été attribués à Jésus dans un soi-disant ministère historique ; ensuite certains actes, notamment certaines guérisons accomplies par des Chrétiens et expliquées par la puissance du Christ qui les dirigeait, en sont venus à être considérés comme ayant été accomplis par Jésus lui-même. Ainsi les guérisons accomplies par Pierre au nom du Christ, les enseignements donnés par lui, les paroles prononcées en extase par Étienne sous l'influence du Christ spirituel en seraient venus à être considérés comme des actes et des paroles d'un Jésus dont la biographie se serait ainsi constituée par un transfert de l'histoire des premiers Chrétiens (1).

La théorie est ingénieuse ; elle peut paraître séduisante, car bien des enseignements de Jésus sont présentés en fonction, non de son temps, mais de la situation qui existait dans l'ancienne Église, au temps de la rédaction des évangiles. Le quatrième évangile commet un anachronisme manifeste quand il parle de l'exclusion de la synagogue comme d'une mesure dont auraient été menacés, du vivant de Jésus, ceux qui l'auraient reconnu pour le Messie (9, 22 ; 12, 41) et l'anachronisme n'est pas moins évident dans les synoptiques où Jésus est censé parler de comparution de ses disciples « devant les gouverneurs et les rois (2) » (*Mt.*, 10, 18. *Mc.*, 13, 9. *Lc.*, 21-12). Il n'y a pas eu là création, mais seulement adaptation de la tradition aux besoins de ceux pour qui les évangiles ont été écrits. Il n'est pas surprenant que les auteurs de livres populaires n'aient pas soigneusement distingué entre l'enseignement donné par Jésus et son application. Nous avons, à propos de l'apôtre Paul (3), montré que l'on faisait dans l'Église primitive une différence très

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 47, 54 s.

(2) Le terme employé dans les évangiles peut aussi se traduire par *empe-reurs*.

(3) Voir p. 127 s.



nette entre la parole du Seigneur et les révélations des inspirés. Il n'est, dans ces conditions, pas concevable qu'on ait confondu les deux choses. Il n'y a aucune raison de penser que la distinction faite à l'époque primitive, qui a été celle de la plus grande floraison des dons spirituels, ait été atténuée dans la suite, à un moment où l'intensité de la vie de l'esprit allait en s'affaiblissant.

On ne peut, comme le voudrait M. Couchoud (1), expliquer par des visions l'origine des récits évangéliques. La phrase : « J'ai reçu du Seigneur », qu'emploie Paul dans *I Cor.*, 11, 23, n'a pas, nous l'avons vu (2), le sens qu'il lui prête, mais suppose l'existence et l'utilisation d'une tradition antérieure.

Il est vrai qu'au début du récit évangélique on trouve une vision, celle qui accompagne le baptême de Jésus, mais elle est expressément présentée par Marc (1, 9-11) comme une vision de Jésus, et de ce que Jésus, comme Paul, peut avoir eu des visions (3), il ne résulte aucunement qu'il n'ait pas été un personnage historique.

Une autre vision, la transfiguration (*Mc.*, 9, 2-8 *et par.*), joue un rôle dans la seconde partie de l'évangile, mais ce rôle, en tout cas, n'est qu'accessoire, la transfiguration n'étant que la confirmation céleste de la confession de Pierre. C'est celle-ci qui est le véritable pivot de l'histoire évangélique, puisque c'est immédiatement après que Pierre a déclaré à Jésus : « Tu es le Christ », que cette histoire prend, avec la première annonce des souffrances et de la mort du Messie, une orientation nouvelle. La trans-

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 141.

(2) Voir p. 129 s.

(3) Les visions n'occupent d'ailleurs dans la vie de Jésus qu'une place très restreinte. En dehors du récit du baptême et de celui de la transfiguration où, autant qu'on peut saisir le sens premier du récit, il s'agirait d'une vision des disciples et non de Jésus, nous n'en constatons qu'une, c'est celle que vise cette parole : « J'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair » (*Lc.*, 10, 18), encore faut-il se demander s'il y a là autre chose qu'une expression imagée.

figuration est d'ailleurs mal intégrée dans l'histoire de Jésus. Elle doit avoir été, à l'origine, un récit d'apparition du ressuscité qui n'a pu être conservé sous sa forme primitive, parce qu'il impliquait une conception de la messianité que la foi de l'Église avait dépassée (1).

### 3. *Le transfert d'éléments empruntés à l'histoire apostolique.*

Il n'est pas inconcevable que la tradition des paroles de Jésus se soit enrichie d'aphorismes ou de déclarations qui ne lui étaient pas originellement attribués (2), mais on ne peut constater avec certitude aucun fait de cet ordre dans la tradition évangélique (3). Il ne s'agirait d'ailleurs que d'un phénomène d'agglomération qui supposerait l'existence de la tradition évangélique.

On a, il est vrai, signalé le cas de deux paroles prononcées par Étienne au moment de son supplice : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » et « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes*, 7, 60). Elles ont une affinité évidente avec celles que Luc attribue à Jésus mourant : « Seigneur, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (23, 34) et « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (23, 46). Certains auteurs ont cru pouvoir admettre qu'il y avait entre les deux groupes de paroles une relation de dépendance, l'originalité étant du côté du livre

(1) Voir notre étude : *Notes d'histoire évangélique*, II, *Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration*, *R. H. R.*, t. LXXXI (1920), p. 145-157.

(2) C'est ainsi que les *Actes* (1, 15 ; 11, 6) mettent dans la bouche de Jésus l'annonce du baptême d'esprit que les synoptiques (*Mc.*, 1, 7. *Mt.*, 3, 11. *Lc.*, 3, 16), donnent comme une parole de Jean-Baptiste.

(3) Les évangiles attribuent à la fois à Jean-Baptiste (*Mt.*, 3, 10. *Lc.*, 3, 9) et à Jésus (*Mt.*, 7, 16-20 ; 12, 33. *Lc.*, 6, 43-44. Cf. *Jn.*, 15, 1 s.) la parole sur l'arbre et les fruits, mais il s'agit sans doute là d'une image, qui doit être plus ancienne que Jean-Baptiste. Il serait aussi possible que Jésus ait repris un thème de l'enseignement de Jean-Baptiste.

des Actes (1). M. Loisy, il est vrai, penche, avec certains autres critiques, en faveur de la priorité de cette partie des Actes par rapport au récit de l'évangile (2). Même si ce fait était rigoureusement établi, il ne faudrait pas en tirer des conclusions trop étendues ni trop rigoureuses, puisque ces deux paroles de Jésus, dont la première ne fait même pas partie du texte primitif de Luc, sont, en tout cas, des éléments secondaires étrangers à la plus ancienne tradition de la passion (3). La dépendance de Luc par rapport aux Actes n'est d'ailleurs pas absolument certaine. Les Actes ont été écrits après le troisième évangile par le même auteur ou le même rédacteur. Racontant le martyre d'Étienne, il a pu, même s'il connaissait et utilisait une tradition plus ancienne, introduire des traits qui rappelaient la passion de Jésus, obéissant ainsi à un mobile qui a inspiré l'attitude des martyrs et des confesseurs et agi avec puissance dans toute la littérature hagiographique.

Si des paroles nous passons aux récits, la théorie du transfert dans la vie de Jésus de ce qui, originairement, aurait appartenu à l'histoire apostolique n'est pas plus plausible. Le fait sur lequel on s'appuie ici est l'analogie, en effet assez frappante, qu'il paraît y avoir entre une série de récits relatifs à Pierre et une série de miracles attribués à Jésus (4).

Ce sont surtout trois morceaux qu'il faut considérer ici :

1<sup>o</sup> La notice des *Actes*, 5, 15-16 sur les malades qu'on amène de partout à Pierre pour qu'il les guérisse en les touchant de son ombre, notice qui présente certaines analogies avec *Mc.*, 6, 53-56, où il est raconté comment, au

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 54 s.

(2) LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 352.

(3) Voir p. 204, n. 3.

(4) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 44 s. ; STAHL, *Le document* 70, p. 42.

moment où Jésus revient à Gennésareth après la première multiplication des pains, on lui amène des environs tous les malades là où il passe, et comment ceux qui parviennent seulement à toucher le bord de son vêtement sont guéris. L'analogie des deux récits ne doit pas faire méconnaître et négliger les différences qu'il y a entre eux. L'épisode occupe dans l'histoire de Jésus une place organique qu'il n'a pas dans celle de Pierre. Il se place, dans l'évangile, à un moment où Jésus est constamment en route. Au contraire, Pierre est à Jérusalem à l'époque à laquelle se rapporte la notice d'*Actes*, 5. L'affluence extraordinaire des malades et leur empressement ne sont pas justifiés comme dans le récit évangélique ; il y a donc en lui une accentuation caractéristique de l'élément miraculeux. La même conclusion s'impose aussi si nous considérons que les guérisons de Jésus sont opérées par contact direct, celles de Pierre par la simple action de son ombre ;

2° A Lydde, Pierre guérit l'impotent Énée qui, depuis huit ans, était couché sur un grabat (*Actes*, 9, 32-35). On a rapproché ce récit de celui de la guérison du paralytique dans *Marc*, 2, 1-12. Mais deux traits essentiels du récit de Marc manquent dans les *Actes* : d'abord la preuve de foi extraordinaire que donnent le malade et ceux qui l'apportent en découvrant, pour arriver jusqu'à Jésus, une partie du toit de la maison. C'est ensuite la discussion sur le pardon des péchés. Le récit des *Actes* est donc une simplification de celui de l'évangile ; l'originalité ne peut être de son côté ;

3° A Joppe, une femme du nom de Tabitha, en grec Dorcas, ce qui signifie la gazelle, qui faisait beaucoup de bien et distribuait d'abondantes aumônes, vient à mourir. On dépose son corps dans la chambre haute et l'on va chercher Pierre à Lydde. Celui-ci, conduit auprès du corps de la défunte, fait sortir tout le monde et, après avoir prié, se tourne vers le corps et dit : « Tabitha, lève-



toi ». La femme alors ouvre les yeux et s'assied, Pierre la prend par la main et la fait lever. Appelant les saints et les veuves, il la leur présente vivante (*Actes*, 9, 36-43). Ce récit a des analogies frappantes avec celui de la guérison de la fille de Jaïrus (*Mc.*, 5, 21-24. 35-43 *et par.*). Au moment où Jésus, après son excursion à Gêrasa, revient sur la rive occidentale du lac, un chef de la synagogue, Jaïrus, lui demande de venir imposer les mains à sa fille qui est à toute extrémité. Pendant que Jésus est en route, on annonce à Jaïrus que l'enfant est morte. « Ne crains point, crois seulement », lui dit Jésus. Arrivé à la maison de Jaïrus, il y trouve une foule de gens qui pleurent et se lamentent, il les renvoie tous, ne gardant avec lui que le père et la mère de l'enfant et les trois disciples qu'il a amenés. Il entre dans la chambre où est l'enfant et, la prenant par la main, lui dit en araméen : « *Talitha koum* », c'est-à-dire : « Enfant, je te le dis, lève-toi ». L'enfant, qui avait douze ans, se lève ; Jésus la rend à ses parents en leur recommandant de lui donner à manger.

Il n'est pas vraisemblable que ces deux récits, au moins dans les rédactions que nous en connaissons, soient tout à fait indépendants l'un de l'autre. Mais de quel côté est la priorité ? Dans l'évangile cette histoire est combinée, d'une manière très étroite, à celle de la guérison de la femme à la perte de sang (*Mc.*, 5, 25-34) tandis qu'elle est isolée dans les Actes. Ceci déjà est favorable à la priorité du récit évangélique. D'autre part, l'histoire de la résurrection de Tabitha trahit l'influence de deux récits de l'Ancien Testament, celui de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par Élie (*I Rois*, 17) et celui de la résurrection de l'enfant de la femme sunamite par Élisée (*II Rois*, 4, 33). C'est donc un récit plus évolué que celui de Marc, où ces influences ne se révèlent pas. Le récit est aussi plus merveilleux dans les Actes, où il s'agit de la

résurrection d'une personne morte depuis plusieurs jours, que dans l'évangile où l'enfant vient de mourir et où certains détails donnent à penser qu'il s'agissait originellement de guérison et non de résurrection. Le trait final du récit de Marc : « il leur recommanda de lui donner à manger », se rattache à une conception très primitive qui représentait Jésus comme exerçant l'action médicale d'un rabbin. Entre le nom de Tabitha (1) et les mots *Talitha koum* ou *koumi*, l'analogie est toute extérieure (2). Si elle était réelle, elle ne permettrait pas, à elle seule, de reconnaître de quel côté est l'original. Ici encore, le récit des Actes apparaît comme secondaire par rapport à celui de l'évangile qu'on a voulu en faire dériver.

Les deux récits de la guérison de l'impotent et de la résurrection de Dorcas sont groupés dans les Actes. Ceux des évangiles qu'on en a rapprochés appartiennent à deux cycles différents. Enfin les récits relatifs à Pierre sont parmi les parties les moins solides et les plus jeunes du livre des Actes. Ils ont, en particulier, une relation très étroite avec l'histoire de Corneille (10, 1-11, 18) destinée à attribuer à Pierre et non à Paul et à l'Église d'Antioche l'initiative de la prédication de l'Évangile aux païens, récit dont le caractère tendancieux est manifeste et reconnu par l'unanimité des critiques.

#### 4. La liturgie.

Il reste à examiner un dernier facteur par l'action duquel on a cru pouvoir expliquer la formation des évangiles :

(1) Qui est attesté comme nom de femme. Voir PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen, 1912, p. 62.

(2) Elle disparaîtrait même complètement, si, avec WELLHAUSEN (*Das Evangelium Marci*, p. 43 s.) et E. KLOSTERMANN (*Marcus*, Tübingen, 1907, p. 45), on admettait, sur l'autorité de quelques témoins occidentaux, la lecture *rabitha koum*.

c'est le facteur liturgique. M. Loisy pense devoir, en raison de leur style, attribuer aux évangiles un caractère prophético-liturgique et il a indiqué que ce fait ne serait pas sans avoir des conséquences fort graves. Les discussions relatives à l'historicité des évangiles perdraient, d'après lui, une grande partie de leur portée si « c'étaient des livrets en rapport avec le culte du Seigneur Christ, si les oracles du Seigneur Jésus avaient été libellés par les prophètes du premier âge chrétien, si le récit de la passion était en rapport avec le rituel ou avec les rituels de la pâque chrétienne dans les premiers temps » (1). L'idée que les évangiles ne seraient que des livrets liturgiques ne peut en tout cas être considérée comme établie. Pour la justifier, M. Loisy invoque le rythme, mais, jusqu'à présent, malgré des tentatives diverses et souvent ingénieuses qui ont été faites dans ce sens, il a été impossible de découvrir la loi de ce rythme. Il n'est guère contestable qu'il y ait dans le Nouveau Testament, aussi bien dans les épîtres de Paul que dans les évangiles, des morceaux où l'on perçoit un certain balancement et que l'on peut considérer comme rythmés. Mais tant que l'on ne sera pas parvenu à définir avec précision ce qui constitue la ligne et la strophe, l'on ne pourra considérer les évangiles tout entiers, et à plus forte raison l'ensemble du Nouveau Testament, comme écrit sous une forme rythmée plus ou moins semblable à celle des Oracles Sibyllins. Le rythme que l'on reconnaît dans les évangiles ne dépasse pas le plus souvent ce qui caractérise les formes de la pensée orientale avec sa prédilection pour le parallélisme et pour l'antithèse et aussi ce qui résulte de procédés dialectiques qu'elle emploie couramment et qui sont l'opposition, l'énumération, la gradation. Rien n'autorise à reconnaître dans tout cela un style proprement liturgique.

(1) Loisy, *Revue critique*, 1923, p. 402.

Il y a d'ailleurs une objection très grave à l'idée de la rédaction des évangiles pour des besoins cultuels : c'est qu'il n'y a aucune trace dans le christianisme du premier siècle d'un usage liturgique des évangiles (1). La remarque qu'on lit dans *Marc*, 13, 14 et dans *Matthieu*, 24, 15 : « Que celui qui lit fasse attention » peut viser une lecture publique (2), mais elle se trouve dans l'Apocalypse synoptique, qui paraît avoir eu, à l'origine, une existence indépendante (3). Les seuls textes que nous possédions sur le culte chrétien du premier siècle, celui des *chapitres* 12 à 14 de la première épître aux Corinthiens et celui de la Didachè (4), ne contiennent aucune allusion à la lecture au culte d'Écritures saintes, pas même d'Écritures saintes de l'Ancien Testament (5). La première attestation d'une lecture cultuelle des évangiles se rencontre chez Justin Martyr (*Ap.*, I, 67). La lecture des évangiles n'était certainement pas, de son temps, une

(1) Il n'y a pas trace non plus d'une lecture liturgique des épîtres.

(2) Il n'est pas certain que cette note soit primitive. Luc (21, 20) n'en a pas l'équivalent. Son texte pourtant, malgré la substitution de Jérusalem assiégée à l'abomination de la désolation, est étroitement apparenté à celui de Marc et de Matthieu. Le cadre de la phrase (lorsque vous verrez... qu'alors ceux qui sont en Judée s'enfuient vers les montagnes) est le même. Nous avons essayé (*Intr.*, I, p. 301 s.) de montrer que le texte de Luc est le plus ancien et qu'il a été corrigé, dans Matthieu et dans Marc, pour dissocier le siège de Jérusalem des événements de la fin. S'il en est ainsi, la note pourrait être considérée comme un avertissement au lecteur, destiné à souligner la portée de l'indication nouvelle.

(3) Les apocalypses paraissent avoir été, dès l'origine, destinées à la lecture publique, ainsi que le montre la notice de *Apc.*, 1, 3 : « Heureux celui qui lit et heureux ceux qui écoutent les paroles de la prophétie et qui gardent ce qui y est écrit ».

(4) On peut même dire que toute la première partie de la Didachè, qui est un résumé de l'enseignement moral des évangiles à l'usage des catéchumènes, ne se comprendrait pas si les évangiles avaient été, au moment de la composition de ce livre, l'objet d'une lecture régulière.

(5) Il n'y est fait aucune allusion, non plus, dans ce que Paul dit du culte chrétien.



nouveauté. Rien cependant n'autorise à en faire remonter l'usage jusqu'au premier siècle. En l'état actuel des recherches sur la formation du canon du Nouveau Testament, il semble établi que la lecture publique a été une des causes, non pas la conséquence, de leur canonisation.

Qu'il y ait une relation organique entre les récits des évangiles et le rite eucharistique, c'est évident, et il n'est pas douteux, notamment, que la différence qu'il y a entre les trois récits synoptiques et le récit johannique touchant la date de la mort de Jésus corresponde à une différence entre le rituel de l'Église de Rome et celui des Églises d'Asie, mais cette relation est complexe. Si les rites ont influencé les récits, ceux-ci, surtout à la période des origines ont dû aussi agir sur les rites. L'explication uniquement liturgique de ceux des récits évangéliques qui sont en rapport avec des rites ne serait possible que si les rites chrétiens pouvaient se ramener sans réserve à des rites antérieurs. Or c'est là une thèse qui ne saurait être considérée comme établie, surtout en ce qui concerne l'eucharistie. Quelle que soit l'importance que peuvent avoir les contacts que, surtout sous ses formes secondaires, elle présente avec des rites étrangers au christianisme, il y a en elle quelque chose d'original qui ne peut résulter d'emprunts (1). Ce qui confirme cette remarque, c'est que le baptême qui, lui, paraît être la transformation et l'adaptation d'un rite juif, n'est pas mis par la tradition chrétienne en rapport avec un épisode de la vie de Jésus.

L'interprétation de l'histoire évangélique par la liturgie n'est pas à écarter seulement parce qu'elle a un caractère hypothétique et qu'elle est l'explication de ce qui est en partie obscur par ce qui est totalement inconnu, mais encore parce qu'elle se heurte à cette objection déci-

(1) Voir là-dessus notre livre, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*.

sive que l'action du culte sur la tradition n'a pu s'exercer qu'à un moment où la tradition était déjà constituée, du moins dans ses éléments essentiels (1).

(1) A plus forte raison, pouvons-nous écarter, sans les discuter en détail, les explications liturgiques de certains récits qui ont été proposées par M. Saintyves. Par exemple celle de la multiplication des pains « par un culte de mystère analogue à celui de Dionysios » dont il suppose « qu'il existait dans le judaïsme ou, tout au moins, parmi les Syriens » (*Essais*, p. 305 s.), ou celui de la marche sur les eaux « par une cérémonie qui se rattache à un rituel saisonnier et initiatique qui fut à la fois juif et chrétien, le rituel de la pâque » (p. 348). Si ce sont là des hypothèses gratuites, que faut-il penser de l'explication du déchirement du voile par un rite qui est ainsi décrit : « Lorsque mourait ou était censée mourir la victime annuelle qu'immolaient les premiers Chrétiens, afin de bien montrer que cette victime jouait le rôle du grand-prêtre éternel peut-être déchirait-on le voile du sanctuaire et en dispersait-on les parties » (p. 424) ? Inutile d'ajouter que pas un texte — et pour cause — n'est cité pour établir l'existence de ce rite.

## CHAPITRE XI

# L'ORIGINE DE LA FOI A LA RÉSURRECTION ET SON RÔLE DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

### I

#### Le problème de la résurrection

Une des principales objections que M. Couchoud oppose à l'historicité de Jésus est la difficulté qu'il éprouve à concevoir comment, en l'espace d'une génération, aurait pu se faire la déification d'un homme, et cela sur le terrain de judaïsme (1). Comment cette déification s'est-elle opérée et comment des hommes qui avaient vécu auprès de Jésus en sont-ils venus à l'identifier à un être divin, sinon, comme le dit M. Couchoud en une formule qui dépasse quelque peu les données des textes, à voir en lui Yahvé lui-même (2), du moins à le reconnaître pour son Fils et pour son Messie (3) ?

Le christianisme primitif n'a pas été une école de philosophes mais un groupe de croyants pratiquant en commun le culte du Seigneur Jésus. Il n'a pas réuni des

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 84, 106, 110.

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 81.

(3) La subordination du Christ par rapport à Dieu est en effet très nettement affirmée par Paul (*I Cor.*, 15, 27-28).

hommes qui admiraient l'enseignement d'un maître (1) et voulaient le prendre pour règle de leur vie, il a assemblé des adorateurs. Sur le terrain chrétien le mot « disciples » a un tout autre sens que dans des expressions comme « disciples de Platon ou d'Aristote », il est l'équivalent du terme de « Saints », c'est-à-dire de consacrés qui est la désignation la plus usuelle des fidèles.

Les Chrétiens — et non seulement les penseurs comme Paul ou l'auteur du quatrième évangile — mais aussi les plus humbles et les moins philosophes d'entre eux n'ont vu dans l'histoire évangélique qu'un épisode d'un drame cosmique beaucoup plus vaste. Comment ont-ils été amenés à le faire ? Ce qui les a déterminés à voir en Jésus plus qu'un homme, c'est la conviction qu'il était ressuscité. Paul exprime le sentiment de tous les croyants quand il dit : « Si le Christ n'est pas ressuscité notre prédication est vide, votre foi est sans objet » (*I Cor.*, 15, 14). La foi à la résurrection est en effet la base sur laquelle s'est construit tout l'édifice du christianisme primitif. L'histoire de sa naissance n'est pas autre chose que celle de la formation de la foi à la résurrection.

Pour nous faire une idée des conditions dans lesquelles cette croyance est apparue, il faut, sans pour cela négliger la critique des récits et des traditions relatifs aux apparitions, envisager avant tout cette question : Comment les premiers Chrétiens se sont-ils représentés la vie du Christ ressuscité ?

On peut ramener à trois les principaux problèmes que posent les récits de la résurrection :

1<sup>o</sup> Quel rapport y-a-t-il entre la découverte du tombeau vide et les apparitions ? Sur lequel de ces deux faits, ou plutôt sur laquelle de ces deux croyances repose la foi

(1) Même en considérant cet enseignement comme lui ayant été directement révélé par Dieu.



à la résurrection ? Y a-t-il eu réellement à son origine deux faits, réels ou supposés, le tombeau vide et les apparitions, ou bien l'un a-t-il été déduit de l'autre et, dans cette hypothèse, a-t-on cru que, Jésus s'étant montré à ses disciples, son tombeau devait avoir été trouvé vide, ou, au contraire, est-ce la croyance au tombeau vide qui a prédisposé les esprits à croire à la résurrection et réalisé les conditions psychologiques qui ont préparé et déterminé les visions ?

2<sup>o</sup> Comment est née la tradition qui fixe le moment de la résurrection au matin du troisième jour ? (1)

3<sup>o</sup> Comment expliquer l'extrême diversité des récits d'apparitions ? Le souci de les faire concorder a coûté aux harmonistes bien des efforts, sans que les résultats obtenus soient proportionnés aux trésors d'ingéniosité dépensés. Cette diversité est beaucoup plus grande que celle que l'on constate dans toutes les autres parties de l'histoire évangélique. Ce fait est d'autant plus frappant que l'histoire de la résurrection avait pour la foi chrétienne une plus grande importance. La variété est particulièrement sensible sur un point : le lieu des apparitions. On peut distinguer deux formes de la tradition qui localisent les apparitions, l'une en Galilée, l'autre en Judée.

La critique a particulièrement insisté sur l'influence considérable exercée sur les récits d'apparitions par les préoccupations apologétiques (2). L'épisode de la garde mise au sépulcre (*Mt.*, 27, 62-66 ; 28, 11-15) est un exemple caractéristique de récit imaginé, de bonne foi certainement, pour répondre à une objection des Juifs.

(1) Derrière la tradition actuelle, on en aperçoit une forme plus ancienne, qui attribuait au séjour du corps de Jésus dans la tombe une durée de trois jours et trois nuits (*Mt.*, 12, 40).

(2) BALDENSPERGER, *Urchristliche Apologetik, Die älteste Auferstehungskontroverse*, Strassburg, 1909.

Ceux-ci expliquaient la découverte du tombeau vide par une visite nocturne des disciples qui auraient enlevé le corps de leur maître. On leur répond que toutes les mesures utiles avaient été prises pour empêcher une semblable manœuvre (1).

Mais le facteur apologétique n'explique pas l'extrême diversité des récits d'apparitions. On s'en rend compte en constatant la complexité, l'in vraisemblance et l'arbitraire des opérations critiques par lesquelles un homme comme M. Voelter, d'Amsterdam (2), a tenté de les ramener à une source commune qui serait une vision de Pierre dans sa maison de Galilée, suivie d'une vision collective des apôtres sur le bord du lac.

Les théories imaginées pour expliquer le tombeau vide ne sont guère plus satisfaisantes. Toutes font intervenir un facteur conjectural, mort apparente ou enlèvement du corps de Jésus, soit par les Juifs, soit par les Romains, soit encore par ses partisans. Même s'il n'y avait pas tant d'arbitraire dans ces hypothèses et si l'on parvenait à triompher de toutes les objections qui leur ont été faites, il resterait que, si le tombeau avait effectivement été trouvé vide, ce fait n'aurait pas manqué de jouer un rôle important dans la genèse de la foi à la résurrection, alors que le récit de Marc dit expressément que les femmes gardent le silence sur la découverte qu'elles ont faite et sur le message qu'elles ont reçu (*Mc.*, 16, 8). Les récits ultérieurs ont tenté d'atténuer ce qu'a d'étrange la simple juxtaposition, sans l'établissement d'aucun lien organique, de la découverte du tombeau vide et des apparitions, mais ils n'ont opéré que d'une manière dis-

(1) Les récits de *Lc.*, 24, 37-43 et de *Jn.*, 20, 27 ont aussi un caractère apologétique manifeste.

(2) D. VOELTER, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu Eine historisch-kritische Untersuchung*, Strassburg, 1910.

crète et incomplète qui n'arrive nullement à fondre ensemble les deux choses (1).

La seule critique littéraire ne permet pas de choisir entre deux hypothèses qui sont également possibles et de décider si les récits d'apparitions ont été secondairement introduits pour établir la réalité de la résurrection et écarter les explications divergentes de la découverte du tombeau vide, ou si la découverte du tombeau vide a été déduite des visions et incorporée à la tradition pour établir la réalité des apparitions.

Diverses théories ont été proposées pour expliquer la genèse de la formule « le troisième jour » (2). Même si elles étaient moins hypothétiques qu'elles ne le sont, en l'état de notre documentation, elles ne porteraient que sur un point secondaire et laisseraient subsister tout entier le véritable problème.

(1) Matthieu (28, 9-10) place une apparition de Jésus aux femmes immédiatement après la découverte du tombeau vide. Jésus leur renouvelle la mission déjà donnée par l'ange. Les disciples vont en Galilée au rendez-vous que Jésus leur a assigné, et là il leur apparaît (28, 16-20). D'après Luc (24, 9-11), les femmes apportent aussi le message de l'ange aux disciples, mais ceux-ci ne les croient pas. Cependant, d'après *Luc*, 24, 9-24, les disciples ont été au tombeau et l'ont trouvé vide (Cette démarche est directement racontée et attribuée à Pierre, dans *Lc.*, 24, 12, mais ce verset qui manque dans le manuscrit D et dans plusieurs représentants de l'ancienne version latine est bien suspect, il trahit l'influence de *Luc*, 24, 24 et doit provenir du récit de Jean). Dans le quatrième évangile (20, 1-18), Marie-Madeleine, de sa propre initiative, va annoncer aux disciples qu'elle a trouvé le tombeau vide. Pierre et l'anonyme y courent aussitôt, mais c'est seulement de ce dernier qu'il est dit qu'il croit. Jésus apparaît ensuite à Marie-Madeleine qu'il charge de porter aux disciples la nouvelle de sa résurrection. Elle s'acquitte de ce message, mais il n'est pas dit comment elle est accueillie.

(2) MAURICE GOGUEL, *Notes d'histoire évangélique, Le problème chronologique*, R. H. R., t. LXIV (1916), p. 29 s.

## II

**La conception paulinienne de la résurrection du Christ**

Le fait décisif dans la genèse du christianisme n'a été ni la découverte du tombeau vide, ni les apparitions de Jésus à ses disciples, mais la foi à la résurrection. En matière religieuse, ce qui importe ce ne sont pas les faits mais les idées et les sentiments. C'est à l'examen de la conception que les premiers Chrétiens se sont faite du Christ ressuscité qu'il convient de nous attacher.

Nous possédons un document précis et exactement daté (il a été écrit vers 55-56) qui nous révèle comment l'apôtre Paul se représentait la personne et le rôle du ressuscité. C'est le *chapitre* 15 de la première épître aux Corinthiens. L'affirmation de la résurrection (15, 4) est confirmée par un récit des apparitions (15, 5-8). On rendrait exactement la pensée du texte par cette formule : « Le Christ est ressuscité : la preuve, c'est qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze, etc. ». La découverte du tombeau vide n'est pas mentionnée, tout au plus pourrait-on la considérer comme sous-entendue entre la sépulture et la résurrection, l'une et l'autre formellement attestées à la fois comme des faits et comme la réalisation de prophéties. Conclure du silence de l'apôtre qu'il ignorait la tradition relative au tombeau vide serait aller trop loin. Il n'en est pas moins vrai que, pour Paul, la foi à la résurrection est liée aux apparitions et non au tombeau vide, et cette conclusion ne vaut pas seulement pour lui, mais aussi pour toute la prédication chrétienne de son temps, pour tout ce qui était unanimement transmis, prêché et enseigné, aussi bien par les Judéo-chrétiens que par les Pagano-chrétiens.



Dans la suite du chapitre, Paul établit une relation aussi étroite et aussi organique que possible entre la résurrection du Christ et celle des croyants. Il voit dans la résurrection de Jésus le gage de celle des fidèles. Le Christ inaugure la série des résurrections, il est le premier-né d'entre les morts (*I Cor.*, 15, 23. *Cf. Col.*, 1, 18), le chef de file des ressuscités. Nous pouvons donc appliquer au Christ ce qui est dit de la résurrection en général. Le Christ est donc un être spirituel, ce qui ne veut pas dire, étant donnée l'anthropologie hébraïque à laquelle Paul est resté fidèle, qu'il soit un pur esprit, mais seulement qu'il est doué d'un organisme particulier, dont les attributs sont différents et, dans une certaine mesure, opposés à ceux des organismes terrestres. Paul caractérise le corps terrestre ou psychique qui constitue l'homme de la terre par une série de termes tels que corruptible, mortel, faible, sans honneur. Cet être est une *psychè* vivante, constituée par la chair et le sang. Le corps de l'homme céleste, au contraire, possède l'immortalité, il est *pneuma zôopoion* et il est caractérisé par les termes d'incorruptible, de glorieux, de puissant. Les prototypes de ces deux espèces d'êtres sont le premier homme, Adam, et le second Adam qui est le Christ.

Le Christ ressuscité a donc, pour Paul, un corps essentiellement différent de celui qu'il avait pendant sa vie terrestre. Il est formé d'une substance supérieure, l'esprit, et n'est plus assujéti aux contingences et aux nécessités qui affectent l'humanité; il n'est plus asservi, dirions-nous en langage moderne, aux lois de la physique ni à celles de la physiologie. Ceci est peut-être confirmé par le fait que, quand Paul parle des apparitions, il se sert du mot *ωφθη* avec un datif, comme pour indiquer que, dans ces rencontres, l'initiative appartient au Christ : il se montre à ses disciples plutôt que ceux-ci ne le voient. Il ne faut cependant pas presser l'expression

dont se sert Paul jusqu'à réduire, dans sa pensée, les apparitions à de simples visions sans réalité en dehors de la conscience de ceux qui en étaient favorisés.

Ainsi, pour Paul — et ses idées sur ce point ne paraissent pas se séparer de celles du reste de l'Église de son temps — le Christ ressuscité ne vit plus de la vie terrestre. Ce n'est pas un être humain qui, après une interruption comparable à un sommeil plus ou moins prolongé, reprend sa vie antérieure comme on concevait que l'avaient reprise la fille de Jäirus, le jeune homme de Naïn ou Lazare. La vie terrestre de Jésus est réellement close au Calvaire ; quelque chose de nouveau commence à la résurrection, c'est une vie céleste, mais dans laquelle le Christ a encore le pouvoir de se mêler à la vie des siens et d'agir sur eux.

Il ne semble pas que Paul assigne à la période pendant laquelle se produisent les apparitions une durée définie. Celles qu'il mentionne et dont la dernière est celle qu'il a eue lui-même sur le chemin de Damas ne peuvent, en tout cas, pas être enfermées dans le court délai de quarante jours dont parle le livre des Actes (1, 3). Il y a plus : bien qu'à propos de l'apparition qu'il a eue, Paul dise « au dernier de tous, il m'est apparu » (*I Cor.*, 15, 8), il n'y a aucune raison théorique pour que la série des apparitions soit close. La conception paulinienne du Christ glorifié ne laisse aucune place pour l'ascension. La vision de Pierre ou celle de Paul sur le chemin de Damas ne se différencient pas des visions et révélations du Seigneur dont il est question dans *II Cor.*, 12, 1s., ou plutôt, puisque les termes employés par Paul dans *I Cor.*, 15, 8, indiquent que la vision du chemin de Damas clôt la série des premières apparitions, la différence entre elles et celles qui se produiront dans la suite ne peut consister qu'en ceci que les apparitions ultérieures ne seront pas, comme les premières, créatrices de foi à la résurrection et de vocation à l'apostolat.

Ainsi, pour Paul, celui qui s'est montré aux apôtres, c'est le Christ glorifié tel qu'il vit dans le ciel. Il y a identité personnelle entre lui et le Jésus dont le corps a été déposé dans la tombe, mais ce corps a subi la transformation par laquelle passeront les corps des élus à la parousie du Seigneur (*I Cor.*, 15, 51). Pour Paul, le corps du Seigneur n'est donc pas resté dans la tombe, mais le fait qu'il ne juge pas nécessaire de le dire expressément est important et significatif.

Une conception analogue, quoique d'un spiritualisme plus accentué, se rencontre dans certains éléments de la tradition johannique.

L'action du ressuscité sur les fidèles y est remplacée, dans une certaine mesure, par celle de l'Esprit (1). La substitution de l'Esprit au Christ n'aboutit cependant pas à ses dernières conséquences, c'est-à-dire à la suppression des apparitions. L'influence exercée par la tradition évangélique courante était trop forte pour que Jean pût obéir jusqu'au bout à la logique interne de sa pensée (2).

Plusieurs récits évangéliques contiennent des traits qui rappellent directement la conception paulinienne du Christ glorifié. C'est, par exemple, dans Matthieu, la déclaration de Jésus : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (28, 20). Celui qui parle ainsi

(1) MAURICE GOGUEL, *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902.

(2) La conception johannique originale était peut-être plus nettement marquée dans une première forme de l'évangile, où le récit paraît s'être terminé sur la parole de Jésus à Marie-Madeleine : « Va vers mes frères et dis leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (20, 17). Il est difficile, en effet, de concevoir qu'un tel message ait pu être originairement suivi d'autres apparitions du ressuscité. Le récit de l'apparition à Marie-Madeleine pourrait ainsi être un débris d'une tradition dans laquelle l'histoire évangélique se terminait par le retour du Christ dans la gloire céleste. Cf. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium, Abhandlungen d. k. Ges. d. Wiss. z. Goettingen, Ph.-hist. Kl.*, 1907, p. 348; MAURICE GOGUEL, *Intr.*, II, p. 469.

échappe aux conditions ordinaires de l'existence. Ce sont, dans l'épisode d'Emmaüs (*Lc.*, 24, 13-32), trois traits marqués, il est vrai, avec une inégale netteté. D'abord, ceci n'étant que légèrement indiqué, Jésus semble apparaître d'une manière un peu mystérieuse à côté des deux disciples qui cheminent sur la route. Ceux-ci — c'est le second trait — ne le reconnaissent pas tout d'abord (1). L'apparence même de Jésus a donc changé. Enfin, au moment où Jésus vient de se faire reconnaître, il disparaît — littéralement : il devient invisible — ce qui semble indiquer que le ressuscité a la faculté de se rendre, à volonté, visible ou invisible, en tout cas d'apparaître et de disparaître subitement.

Dans le récit de l'apparition à Jérusalem que donne Luc, il est dit expressément que les disciples pensent voir un fantôme (24, 37). Dans le récit johannique, Jésus dit à Marie-Madeleine : « Ne me touche pas » (20, 17). Dans l'état actuel du récit ceci paraît supposer que Jésus, sorti de la tombe, doit subir au ciel une sorte de purification avant de pouvoir reprendre contact avec ses disciples. Mais peut-être ce trait signifiait-il, à l'origine, que des mains humaines ne peuvent pas toucher le corps glorieux du ressuscité. Dans le récit johannique de la première apparition aux apôtres, Jésus se trouve tout à coup au milieu des siens qui sont réunis, portes closes, à cause de la crainte qu'ils ont des Juifs (20, 19).

(1) Le même trait se trouve, dans le quatrième évangile, dans le récit de l'apparition à Marie-Madeleine (20, 15) et dans la scène sur le bord du lac (21, 4).



## III

**L'idée du retour du Christ à la vie matérielle**

Les récits évangéliques contiennent aussi une conception toute différente et que l'on peut désigner par le terme de revivification. L'idée paraît être que la vie de Jésus reprend après avoir été interrompue par le drame du Calvaire. Thomas est invité à mettre ses doigts dans les traces des clous et sa main dans la blessure du côté de Jésus (*Jn.*, 20, 27). Luc souligne que les apôtres ont affaire, non à un fantôme, mais à un être que l'on peut palper et qui mange (24, 39-43) (1). Dans le récit d'Emmaüs (*Lc.*, 24, 30-31), et moins nettement dans *Jean*, 21, 13, les disciples reconnaissent leur maître quand il accomplit le geste familier de la fraction du pain. Enfin *Actes*, 1, 3 indique que Jésus, pendant les quarante jours qui ont précédé l'ascension, a donné à ses disciples des preuves multiples de sa résurrection. Ces preuves, sur la nature

(1) L'idée qu'un fantôme ne peut manger et qu'une apparition prise pour celle d'un pur esprit fournit, en se mettant à table, une preuve décisive de sa réalité charnelle, paraît très répandue dans le folk-lore. Elle sert de thème à une chanson populaire, composée au camp de prisonniers de Holzminden, par un soldat originaire de la Mayenne. Il y est question d'un prisonnier dont l'acte de décès était parvenu à sa famille et qui, revenant d'Allemagne, est pris pour un esprit jusqu'au moment où il se met à table.

Je n'sè point mort en tout, dit-il,  
 Je n'sè point rin du tout,  
 Ni é'r'venant.  
 Et la preuv', c'est qu'sans p'us tarder,  
 Pour vous rassurer,  
 J'vas bère et manger.

Cf. PAUL OLIVIER, *La Naissance d'une Chanson populaire*, *Mercure de France*, 15 août 1924, p. 112-125. L'hypothèse de l'influence de la tradition évangélique sur cette chanson paraît bien peu probable.

desquelles le texte ne donne pas d'éclaircissements, doivent probablement être conçues comme des attestations de la réalité de la vie qu'il a reprise.

Ce qui précède suffit, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux récits extracanoniques plus jeunes, pour qu'on puisse distinguer dans la tradition deux conceptions de la résurrection. D'après l'une, qui est comparable à celle de Paul, le ressuscité n'est plus soumis aux conditions ordinaires de l'existence humaine. C'est un être céleste qui, parfois, se montre sur la terre. D'après l'autre, le Christ ressuscité reprend son existence terrestre au point même où la mort l'avait interrompue. Il a un corps que l'on peut palper, il mange, il porte encore les marques des clous dans ses mains et, dans son côté, la trace du coup de lance ; ses plaies ne sont même pas cicatrisées.

#### IV

##### **La forme primitive de la foi à la résurrection**

Les récits évangéliques combinent ces deux conceptions. La théorie des apparitions pendant quarante jours est une tentative pour les harmoniser. Elles sont cependant bien différentes et, en réalité, inconciliables. Elles correspondent à deux phases différentes du développement de la pensée chrétienne. Quelle est la plus primitive, celle qu'avaient dans l'esprit les premiers Chrétiens quand ils affirmaient : « Jésus est ressuscité » ? Sous l'action de quelles causes a-t-on passé de l'une des conceptions à l'autre ?

Il y a déjà une présomption favorable à la priorité de la conception de la résurrection comme glorification

dans le fait qu'elle apparaît dans la première épître aux Corinthiens, tandis que l'autre conception, celle de la revivification, ne se trouve que dans des textes qui, sous les formes que nous connaissons, sont sensiblement plus jeunes.

Une autre considération a plus de poids encore. La conception spiritualiste se rencontre chez Paul dans toute sa pureté, sans combinaison d'aucun élément hétérogène. Il n'y a, au contraire, aucun récit, soit canonique soit extracanonique, où, à la conception de la revivification, ne se mêle quelque trait emprunté à l'idée de la glorification. Il serait sans doute téméraire d'affirmer qu'il n'y a jamais eu de récit conçu uniquement au point de vue de la revivification. L'existence d'un semblable récit apparaît cependant comme fort douteuse. Il aurait si bien répondu aux préoccupations ultérieures et aux besoins de l'apologétique qu'on comprendrait malaisément sa disparition.

La combinaison de traits appartenant à deux conceptions différentes peut être expliquée de deux manières. Ou bien les deux conceptions ont d'abord existé indépendantes et parallèles, et c'est après coup qu'on s'est attaché à les combiner ; ou bien, au contraire, il y avait primitivement une conception simple et homogène, à laquelle ont été ultérieurement incorporés certains éléments divergents répondant à des préoccupations nouvelles qui n'avaient cependant pas assez de force pour faire disparaître des traits qui, logiquement, n'auraient pas dû pouvoir lui être associés. Dans le cas qui nous occupe, la première explication est peu vraisemblable. La conception de la revivification ne paraît jamais avoir inspiré, à elle seule, aucun récit. Les raisons qui ont fait attacher de plus en plus d'importance aux manifestations corporelles du ressuscité permettent d'ailleurs de comprendre l'évolution de la tradition sur la résurrection,

sans qu'il soit nécessaire de lui attribuer un double point de départ (1).

On peut encore faire valoir, à l'appui de la priorité de la conception spiritualiste, le fait que tous les traits qui impliquent la conception de la revivification paraissent inspirés par des préoccupations apologétiques. Ce sont autant de réponses directes aux objections opposées à la foi à la résurrection. Il serait, au contraire, très difficile de comprendre que, devant la nécessité de réfuter les critiques des négateurs, on se soit rendu la tâche plus difficile en sublimant et en spiritualisant la foi à la résurrection.

La résurrection a donc été conçue d'abord comme l'accession du Christ à une vie supérieure. La conception de la résurrection comme simple suppression de la mort et comme restauration de la vie antérieure du Christ est une conception secondaire, née des besoins de l'apologétique.

Cette conclusion met en lumière le caractère primitif de la foi à la résurrection. Le mouvement, dans l'histoire de la tradition, a été, si l'on peut s'exprimer ainsi, du dedans au dehors. Il a tendu, sinon à matérialiser, du moins à concrétiser la foi à la résurrection. L'évolution a été toute spontanée, sans qu'il y ait eu de plan concerté par qui que ce soit. C'est le cas de rappeler le mot de Pascal : « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger » (2). Il faut croire au moins à la bonne foi de ces témoins, car une croyance fondée sur des machinations malhonnêtes n'aurait pas résisté aux persécutions.

(1) Dans les récits qui contiennent des traits impliquant la conception de la revivification, il est facile de se convaincre que ces traits ne sont pas en harmonie avec les autres éléments du récit. Ainsi, dans *Jn.*, 20, 26-29, l'exhibition des plaies implique une corporalité du ressuscité, qui ne se concilie pas aisément avec le fait que Jésus pénètre dans la salle les portes étant fermées.

(2) N° 593 de l'édition BRUNSCHWIG.



Il y a dans la foi à la résurrection deux éléments : Le premier est une conviction d'ordre religieux : Jésus est vivant, il ne peut être, comme les autres hommes, un vaincu et un prisonnier de la mort, il a échappé à son pouvoir, c'est lui, en définitive, qui a triomphé. A côté de cela il y a une conviction de fait, matérielle, historique : Jésus est sorti du tombeau, il a été vu de tel et tel. Quel est le rapport entre ces deux convictions ? Les apôtres ont-ils cru que Jésus était vivant parce qu'ils avaient trouvé son tombeau vide et qu'il leur était apparu ? Ou bien, au contraire, l'ont-ils vu et se sont-ils persuadés que son tombeau devait avoir été trouvé vide parce qu'ils avaient la conviction qu'il était vivant ?

Les récits évangéliques, tels que nous les lisons, expriment la première de ces conceptions. Ils nous présentent des hommes profondément déprimés, si peu préparés à croire à la résurrection de leur maître, qui cependant leur a été annoncée, qu'ils traitent de « bavardage » (*Lc.*, 24, 11) la première nouvelle qui leur en est portée et que, quand Jésus se montre à eux, ils ont besoin de le palper et de le voir manger pour se persuader qu'ils ne sont pas en présence d'un fantôme. Malgré cela, Matthieu (28, 17) rapporte que quelques-uns conservent des doutes.

Dans la foi paulinienne, au contraire, l'élément fondamental est l'affirmation de la résurrection ; il n'est fait aucune allusion au tombeau vide et les apparitions ne sont mentionnées qu'à titre de confirmation. Si ce n'était pas là la conception la plus ancienne, l'évolution de la foi à la résurrection aurait une allure bien étrange. Matérielle au début, en ce sens qu'elle aurait été fondée sur des faits matériels ou tenus pour tels (tombeau vide et apparitions) elle se serait spiritualisée pour, dans la suite, redevenir matérielle.

La foi à la résurrection a été, à son origine, une affirmation et une conviction d'ordre religieux et non une cons-

tation expérimentale. C'est ce qui explique la fécondité qu'elle a eue pour le développement du christianisme. Le quatrième évangéliste a eu le sentiment exact de sa véritable nature quand il a mis dans la bouche de Jésus cette déclaration à Thomas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (20, 29) (1).

## V

**Comment est née la foi à la résurrection**

M. Couchoud (2) pense que la foi à la résurrection est née d'une manière toute spontanée, sans antécédents directement reconnaissables et que les apparitions n'ont été que la manifestation d'un Messie idéal dont l'histoire mythique comportait un épisode de crucifixion. Cette théorie nous paraît appeler plusieurs objections décisives. L'histoire évangélique n'est pas, nous l'avons vu, la simple transposition d'un mythe. D'autre part, la foi à la résurrection est, dans tout le christianisme primitif, étroitement solidaire de la pensée de la mort du Seigneur. Comment, dans ces conditions, la résurrection aurait-elle pu être, à l'époque tout à fait primitive, chez Pierre et ses premiers compagnons, l'objet d'une expérience religieuse directe, tandis que la croyance à la mort et aux souffrances du Messie aurait été empruntée à un mythe ancien ? Il est inconcevable qu'un mythe ait pu contenir l'idée des souffrances et de la mort du Messie, sans avoir comporté aussi l'idée de son triomphe. Les mythes d'Attis ou d'Osiris, que les mythologues citent volontiers comme parallèles à l'histoire du Messie chrétien, sont à

(1) Cf. *Lc.*, 16, 31 : « Même si un mort ressuscitait, ils ne croiraient pas ».

(2) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 89.

cet égard caractéristiques. Mort et résurrection du héros divin y sont sur le même plan. Pourrait-il en être autrement dans le christianisme ? La foi à la résurrection y est en relation organique avec une expérience des premiers croyants, ce qui oblige à formuler le dilemme suivant : ou bien tout le drame évangélique, c'est-à-dire à la fois l'idée des souffrances et de la mort du Messie et celle de la résurrection, n'est que la transformation d'un vieux mythe, ou bien il a été l'objet d'une connaissance directe. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, qu'une réminiscence du mythe de la mort et de la résurrection du Dieu ait préparé les esprits à concevoir l'idée de la résurrection du Messie Jésus, mais l'affirmation de cette résurrection, loin d'avoir pu être déduite du seul fait de la mort, représente, par rapport à lui, quelque chose d'original et de nouveau.

C'est ce que confirme l'examen des conditions dans lesquelles est née la foi à la résurrection, qui n'est pas apparue au sein d'un groupe de disciples enthousiastes, mais parmi des hommes profondément découragés.

La personne, l'activité et l'enseignement de Jésus avaient produit une profonde impression sur le petit cercle de disciples constitué autour de lui. Sans qu'ils aient traduit leurs sentiments en formules théologiques arrêtées, ils avaient associé étroitement la personne de leur maître à l'idéal du Royaume de Dieu qu'ils avaient conçu sous son influence. Jésus était pour eux celui qui devait accomplir l'œuvre divine, le Fils de l'Homme destiné par Dieu à réaliser son plan, à détruire la puissance du diable et à établir la domination divine sur le monde. La conscience messianique de Jésus (1) s'était imposée à eux :

(1) Nous ne pouvons aborder le problème que posent les affirmations messianiques de Jésus dans les évangiles, ni discuter les diverses théories proposées pour les expliquer. Nous estimons que Jésus s'est réellement considéré

s'il en avait été autrement on ne comprendrait pas comment la foi en Jésus aurait pu survivre au drame de la passion.

Même si l'on admet, comme il paraît bien qu'il faille le faire, que Jésus avait prévu l'éventualité d'un échec et essayé d'y préparer ses disciples, il n'en reste pas moins que les apôtres furent surpris et décontenancés par l'arrestation de leur maître. Leur désarroi fut complet : ils se dispersèrent. Ce point est hors de doute ; la tradition évangélique, qui, cependant, tend à glorifier les apôtres a gardé le souvenir très net de leur fuite. Elle a essayé, sinon de l'excuser, du moins de l'expliquer, en y montrant la réalisation d'une prophétie (*Mc.*, 14, 27. *Mt.*, 26, 31 citant *Zacharie*, 13, 7) (1). Cet essai d'apologie a la valeur d'une confirmation très précise du fait (2).

Même Pierre, qui semble avoir eu plus d'assurance ou d'audace que ses compagnons et qui avait protesté que quoi qu'il pût arriver, il n'abandonnerait pas son maître, (*Mc.*, 14, 29 *et par.*) ne fit, d'après le quatrième évangile,

comme le Fils de l'Homme et que, si les conceptions messianiques des premiers Chrétiens peuvent avoir réagi sur la manière dont les déclarations de Jésus sont rapportées dans les évangiles et leur avoir donné plus de précision, elles ne les expliquent pas. A l'appui de notre opinion nous citerons seulement un fait décisif, c'est la réponse de Jésus au grand-prêtre. Interrogé sur la question de savoir s'il est le Christ, le fils du Béni, Jésus répond : « Je le suis et vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Mc.*, 14, 62). Si cette déclaration était un produit de la foi chrétienne, on y trouverait l'idée fondamentale du christianisme primitif, celle de la résurrection au troisième jour. Matthieu (26, 64), en introduisant la formule : « A partir de maintenant vous verrez... », tend à substituer l'idée de la glorification à celle du retour, mais il ne le fait que d'une manière incomplète, puisqu'il conserve l'idée du retour sur les nuées du ciel. Luc va plus loin dans cette voie et supprime l'idée du retour en donnant à la déclaration de Jésus cette forme : « A partir de maintenant le Fils de l'Homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu » (*Lc.*, 22, 69).

(1) Le quatrième évangile (18, 8-9) met dans la bouche de Jésus une parole qui justifie la dispersion des disciples.

(2) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 211.



(18, 10) (1), qu'esquisser un geste de résistance et ce geste ne dut pas être bien accentué puisqu'il n'eut pour l'apôtre aucune conséquence fâcheuse (2). Il accompagna seulement de loin le cortège qui emmenait son maître (*Mc.*, 14, 54 *et par.*) et il ne trouva même pas le courage d'avouer devant des esclaves l'attachement qu'il avait eu pour lui (*Mc.*, 14, 66-72 *et par.*).

L'abandon de Jésus par ses apôtres peut être interprété de deux manières. Le fait de Jésus tombant entre les mains des soldats, sans avoir même essayé de se défendre, sans qu'aucune intervention surnaturelle se soit produite en sa faveur, pourrait avoir tué la foi des disciples et les avoir persuadés qu'ils s'étaient trompés en croyant reconnaître en lui le Messie. Les disciples de Jésus auraient alors été dans le même cas que les partisans des innombrables prétendants messianiques du genre de Theudas, de Judas le Galiléen (*Actes*, 5, 36-37) et plus tard de Bar-Kochba. Leur foi et leur attachement n'auraient pas résisté à la défaite de leur héros. Il y aurait eu chez eux écroulement subit et complet de la foi messianique, en tant du moins que cette foi avait Jésus pour objet.

Ou bien la crise a été moins profonde. La foi des disciples ne s'est pas écroulée, elle a seulement été ébranlée. C'est surtout le courage de l'affirmer qui leur a fait défaut. Il y aurait eu chez eux défaillance de caractère, crise de découragement, éclipse si l'on veut, mais non pas faillite totale de la foi messianique en Jésus.

Il n'est pas facile de se prononcer entre ces deux interprétations, en partie, sans doute, parce que le souvenir

(1) Les synoptiques (*Mc.*, 14, 47 *et par.*) rapportent aussi l'épisode, mais ne nomment pas Pierre.

(2) L'attitude de Pierre a, en tout cas, été plus réservée que celle du jeune homme qui avait voulu suivre Jésus et que les soldats tentèrent d'arrêter (*Mc.*, 14, 51-52).

des apôtres et la tradition ne se sont pas volontiers attachés à cette période trouble et obscure où leur foi avait, pour le moins, vacillé. Quelques observations doivent cependant faire incliner vers la seconde des interprétations qui viennent d'être indiquées. Il y a d'abord une raison que nous appellerons d'économie psychologique. L'évolution ultérieure des apôtres est plus facile à comprendre dans l'hypothèse d'une défaillance momentanée que dans celle de l'effondrement total de la foi messianique. Pour que cet effondrement total ait pu se produire, il faudrait admettre que les disciples étaient restés complètement fermés à ce qui paraît bien avoir été la note dominante dans la pensée de Jésus aux derniers jours de son ministère, et notamment dans la dernière soirée, à savoir la pensée de la mort et du retour.

Certains faits significatifs sont favorables à l'hypothèse de la défaillance momentanée. Il suffit de les indiquer. C'est d'abord que Pierre n'a, en somme, renié Jésus que parce qu'il avait voulu le suivre, de loin il est vrai. Il ne s'était donc pas complètement désintéressé de son sort (1). Le reniement lui-même serait-il un désaveu formel qu'il faudrait encore déterminer dans quelle mesure il a été sincère et dans quelle mesure il a été dicté par la peur. Mais Pierre s'est seulement refusé à avouer qu'il connaissait Jésus, il n'a pas déclaré que c'était un imposteur. Son attitude n'est pas celle d'un homme qui a perdu toute foi, c'est celle d'un homme qui n'a pas le courage d'affirmer sa foi. L'ancienne Église n'a pas eu le sentiment que l'attitude de Pierre ait été l'équivalent d'une renonciation à l'apostolat, elle n'a pas conservé le souvenir d'une nouvelle investiture qui, sans cela,

(1) D'après la tradition la plus ancienne, ce n'est pas avant le dimanche matin que les disciples quittent Jérusalem (voir p. 292), s. ; ils ont donc voulu connaître le dénouement du drame.

aurait été nécessaire et dont le récit aurait dû être indissolublement lié à celui de la déchéance. L'épisode (*Jn.*, 21, 15-19) habituellement intitulé : « réhabilitation de Pierre », a un tout autre sens (1). Pierre, malgré son reniement, joue dans les récits de la résurrection un rôle de premier plan et, dans l'épisode que l'on a pris pour celui de sa réhabilitation, on ne trouve pas l'allusion qui serait nécessaire au reniement et à la disqualification qui en aurait été la conséquence.

Jusqu'où les apôtres sont-ils allés dans leur désarroi ? Sont-ils restés à Jérusalem en se cachant plus ou moins soigneusement, ou bien ont-ils quitté la Judée pour se réfugier en Galilée ? La tradition représentée par Luc et par Jean sous sa forme première (2) appuie la première hypothèse. C'est, d'après le commencement des Actes (1, 4), sur un ordre exprès de Jésus que ses disciples attendent à Jérusalem l'effusion de l'Esprit. Ce serait donc à Jérusalem que se serait produite toute l'évolution décisive à laquelle l'Église dut sa naissance. Les choses ne sont pas présentées de la même manière dans les autres récits. D'après Marc (16, 7), les disciples sont encore à Jérusalem le dimanche matin, puisque les femmes reçoivent de l'ange la mission de leur dire qu'elles ont trouvé le tombeau vide et qu'ils doivent se rendre en Galilée où ils verront Jésus. Par crainte, les femmes se taisent. Le récit s'arrête à cet endroit. Il devait primitivement rapporter l'apparition de Jésus en Galilée annoncée dans 16, 7. Mais était-ce à la suite du message des femmes ou de leur propre initiative que les disciples quittaient Jérusalem ? La première hypothèse doit être écartée à cause de la dernière phrase de l'évangile. Si le narrateur avait eu l'intention de rapporter comment, après coup, les

(1) MAURICE GOGUEL, *Intr.*, II, p. 302 s.

(2) C'est-à-dire avant l'addition du chapitre 21.

femmes se décident à parler, n'aurait-il pas amorcé ce nouveau récit en disant, par exemple : « Elles ne dirent d'abord rien à personne ». L'évangile primitif de Marc ne devait pas rapporter que les disciples quittaient Jérusalem pour aller à la rencontre du ressuscité, au rendez-vous assigné par l'ange. Ce n'était pas avec une espérance même vacillante dans le cœur, c'était dans le désespoir qu'ils retournaient en Galilée. Ils ont dû quitter Jérusalem dès que le drame du Calvaire eut été consommé, après avoir laissé passer seulement le sabbat, pendant lequel ils ne pouvaient se mettre en route.

C'est ainsi que l'évangile de Pierre présente les choses. Les femmes qui ont découvert le tombeau vide et reçu le témoignage de l'ange s'enfuient épouvantées et, bien que ce ne soit pas explicitement raconté, ne disent rien. C'est dans les larmes et la détresse (59-60) qu'au matin du troisième jour les disciples se mettent en route pour la Galilée. Ce que l'évangile de Pierre contient en plus, à savoir l'histoire de la résurrection proprement dite, a une autre origine et n'a pas été intégré d'une manière satisfaisante dans le récit de la découverte du tombeau vide et du retour en Galilée. Ni les femmes ni les disciples n'auraient pu ignorer un événement aussi sensationnel que la sortie de Jésus du tombeau, telle qu'elle est racontée dans l'évangile de Pierre.

Le récit de Matthieu reproduit celui de Marc avec quelques variantes. D'abord Jésus apparaît aux femmes (28, 9-10). Celles-ci s'acquittent du message qui leur est confié (28, 8) et c'est après l'avoir reçu que les disciples se rendent en Galilée, sur la montagne où Jésus leur a donné rendez-vous (28, 16). Le retour des disciples en Galilée a ainsi un autre caractère que dans l'évangile de Marc. C'est, sinon dans la certitude, du moins dans l'espérance de la résurrection, qu'ils quittent Jérusalem.

La priorité du récit de Marc par rapport à celui de



Matthieu est certaine. L'apparition de Jésus aux femmes est suspecte : Marc ne l'aurait pas supprimée s'il l'avait trouvée dans sa source. Elle fait double emploi avec l'apparition de l'ange. La mission que Jésus confie aux femmes n'ajoute rien à celle qu'elles ont déjà reçue.

Enfin, en disant que les disciples vont en Galilée au rendez-vous que l'ange leur a donné, le récit de Matthieu établit une relation étroite entre le tombeau vide et l'apparition ; il fait ainsi disparaître un des traits les plus étranges du récit de Marc, qui est la simple juxtaposition de ces deux faits. Il est naturel que la tradition les ait liés l'un à l'autre. On comprendrait plus malaisément qu'elle les ait dissociés.

La tendance à relier organiquement le récit de la découverte du tombeau vide et celui de la première apparition agit plus nettement encore chez Luc et surtout chez Jean. Chez Luc, le message de l'ange est transposé de telle manière qu'il ne parle plus d'un rendez-vous en Galilée, mais d'un rendez-vous que Jésus avait donné lorsqu'il était en Galilée (24, 6). Le message est porté aux disciples, mais ils ne sont pas convaincus (24, 11). Il n'est pas même dit qu'ils se soient transportés au tombeau (1). Dans le récit de la rencontre sur le chemin d'Emmaüs, les choses sont un peu plus précisées. Les disciples sont bien allés au sépulcre, mais ils n'ont pas vu l'ange (24, 22-24). Le message des femmes les a au moins troublés. Ils ne peuvent pleinement croire à ce qui leur a été raconté, mais ils prennent la peine de procéder à une enquête. Lorsque les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem ils sont accueillis par ce cri : « Le Seigneur est réellement ressuscité » (24, 34), ce qui implique que la question de la résurrection a été au

(1) Au moins dans le texte qu'il y a lieu de tenir pour primitif. Voir p. 276, n. 1.

moins posée par la découverte du tombeau vide. Les raisons pour lesquelles le texte de Matthieu doit être regardé comme secondaire par rapport à celui de Marc gardent toute leur valeur pour celui de Luc. Dans 24, 11 « leurs paroles leur parurent du bavardage et ils ne les crurent pas », subsiste très nettement une trace de la conception primitive qui n'établissait pas de relation entre le tombeau vide et les apparitions.

Dans le récit de Jean (20, 1-18), la relation entre le tombeau vide et les apparitions est plus étroite encore. Jésus apparaît à Marie-Madeleine et deux disciples viennent au tombeau contrôler le dire des femmes. L'un d'eux « voit et croit ». La synthèse est ainsi parfaitement réalisée. C'est sur le tombeau vide que repose la foi à la résurrection. Il en est ainsi, au moins, pour celui que l'évangéliste présente comme une âme d'élite, comme le type idéal du disciple. Marie-Madeleine et Pierre ne sont pas convaincus de la même manière : pour eux les apparitions sont nécessaires. Elles servent de confirmation à ceux qui ne sont pas directement convaincus de la vie du Christ. Leur rôle est ainsi essentiel ; bien que subordonné à celui du tombeau vide, il lui est parfaitement coordonné.

La comparaison des récits relatifs à la résurrection montre donc que, dans la plus ancienne tradition que nous puissions reconnaître, le tombeau vide et les apparitions étaient simplement juxtaposés. Cet état, en quelque sorte inorganique, ne pouvait être longtemps maintenu. On devait nécessairement chercher à exprimer dans les récits la relation que l'on ne pouvait manquer d'apercevoir entre les deux faits. Ainsi prirent naissance deux états secondaires de la tradition. Dans le plus ancien, le caractère du retour des disciples en Galilée est transformé : c'est pour venir à la rencontre de Jésus qu'ils quittent Jérusalem. Mais, à la longue, ceci ne pouvait

pas suffire, il fallait aller plus loin et rapprocher le tombeau vide des apparitions, non seulement dans la pensée des disciples mais encore dans le temps et dans l'espace. Pour cela les apparitions furent transportées à Jérusalem où les apôtres se trouvaient encore au moment de la découverte du tombeau vide (1).

Diverses objections ont été faites à la thèse de la priorité de la tradition galiléenne. Elles reposent en général sur cet *a priori* dogmatique plus ou moins inconscient qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre les divers récits de la résurrection et qu'il faut seulement trouver une combinaison qui les concilie. Quelques critiques ont supposé, aux environs de Jérusalem, sur la Montagne des Oliviers, un endroit appelé « Galilée » (2), mais ce lieu n'a manifestement été imaginé que pour les besoins de la cause. D'autres, suivant en cela l'exemple déjà donné par l'auteur de la finale inauthentique de Marc et par l'éditeur qui a ajouté le *chapitre* 21 au quatrième évangile, ont combiné les deux traditions en statuant une série d'apparitions judéennes suivies d'apparitions galiléennes. Ils méconnaissent le fait que, dans la tradition primitive, l'apparition galiléenne était bien nettement une première apparition du ressuscité.

Johannes Weiss (3) a présenté une théorie originale tendant à expliquer par un malentendu l'origine de la

(1) Accessoirement l'évolution des récits dans ce sens a été facilitée, et peut-être en partie déterminée, par l'importance de plus en plus grande prise par l'Église de Jérusalem et aussi par la préoccupation d'affirmer que les apparitions ne s'étaient pas produites dans une province reculée, échappant ainsi, plus ou moins, au contrôle.

(2) RUD. HOFMANN, *Galilaea auf dem Oelberg*, Leipzig, 1896 ; A. RESCH, *Das Galilaea bei Jerusalem*, Leipzig, 1910 ; *Der Auferstandene in Galilaea bei Jerusalem*, Gütersloh, 1911.

(3) JOHANNES WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 11 s. Cf. R. SCHÜTZ, *Apostel und Jünger*, Göttingen, 1921, p. 98 s. La théorie de WEISS a été critiquée par ED. MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 212, n. 1.

tradition galiléenne. Elle reposerait toute entière sur la parole de Jésus rapportée dans *Marc*, 14, 28 : « Après que je serai ressuscité je vous précéderai (προάξω ὑμᾶς) en Galilée », parole à laquelle il est fait allusion dans le message de l'ange (*Mc.*, 16, 7). D'après Johannes Weiss, Jésus aurait annoncé à ses disciples qu'après sa résurrection il les conduirait en Galilée en marchant à leur tête. Si cette théorie était fondée le problème de la résurrection serait très simplifié. L'Église serait le prolongement direct de la communauté qui, du vivant de Jésus, avait existé entre lui et ses disciples.

L'ingéniosité du système qui supprime plutôt qu'il ne les résout toute une série de problèmes, doit inciter à un examen très sérieux. La tradition jérusalémite de Luc est née par un véritable escamotage de la parole sur laquelle repose, dans Marc, la tradition galiléenne (1). Entendue comme elle l'est par Johannes Weiss, la parole sur le retour en Galilée serait le seul élément survivant d'une tradition d'après laquelle Jésus aurait repris, ou pensé devoir reprendre, après sa résurrection, la vie qu'il avait auparavant menée avec ses disciples. Comment Jésus aurait-il eu une telle pensée alors que — sa déclaration devant le sanhédrin le prouve — il s'attendait à revenir sur les nuées du ciel ? Supposera-t-on au contraire, en admettant l'hypothèse d'ailleurs fragile et peu vraisemblable de la mort apparente, que Jésus, après le drame du Calvaire, ait encore vécu un certain temps avec ses disciples ? Comment cette période de sa vie n'aurait-elle pas laissé d'autre souvenir qu'une phrase, de bonne heure mal comprise ? Comment la tradition n'en aurait-elle jamais fait état comme de l'argument le plus propre

(1) Matthieu (28, 7), transpose légèrement le dernier membre de phrase, qui, par là, devient chez lui superflu et ne peut s'expliquer que comme une survivance du texte de Marc, dont la priorité est ainsi confirmée.



à confondre les négateurs de la résurrection ? Comment enfin aurait pu naître une tradition réduisant, contrairement aux intérêts les plus évidents de l'apologétique, les manifestations du Christ ressuscité à quelques brèves apparitions ?

On pourrait encore supposer que la parole sur Jésus conduisant ses disciples en Galilée se serait originairement rapportée à la période qui devait suivre le succès que Jésus espérait remporter en Judée et à Jérusalem. On comprend très bien que, l'espoir de Jésus ayant été déçu, la tradition n'en ait pas conservé le souvenir, mais comment se ferait-il qu'un débris en ait subsisté et comment une seule phrase mal comprise par Marc aurait-elle pu suffire pour donner naissance à la tradition galiléenne et pour étouffer chez lui le souvenir de la tradition judéenne primitive ?

On objecte à la priorité de la tradition galiléenne que nous ne savons rien d'une communauté chrétienne de Galilée dont l'existence aurait été la conséquence directe d'apparitions dans cette région. La tradition n'a pas gardé non plus le souvenir du retour des disciples à Jérusalem. Le hasard de la conservation des documents peut expliquer le premier point. Nous ne saurions rien de l'existence, dans les premières années qui ont suivi la mort de Jésus, d'une communauté chrétienne à Damas si cette Église n'était pas mentionnée dans le récit de la conversion de Saul de Tarse. La même explication vaut aussi pour le second point. On comprend d'ailleurs que le souvenir de la tradition galiléenne ait été étouffé lorsque la tradition judéenne fut devenue à ce point prépondérante que l'on put parler d'un ordre donné par Jésus à ses disciples de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre l'effusion de l'Esprit (*Actes*, 1, 4).

## VI

**La foi à la résurrection et la foi messianique**

La pensée religieuse des premiers Chrétiens eut deux foyers : la foi à la résurrection et la foi messianique. Il y a entre ces deux convictions une relation organique. Quel fut exactement le rôle de chacune d'elles et quel est le rapport qu'il y a entre elles ? La foi messianique des premiers disciples est antérieure à leur foi à la résurrection. Elle est née de l'impression produite par Jésus sur eux et ne fut pas entièrement dissipée par le drame de la passion. Si l'échec de Jésus avait été, en même temps, un démenti complet à la confiance que les disciples avaient mise en lui, il aurait pu ne pas entraîner un écroulement complet de leur foi messianique en général, mais il aurait radicalement détruit celle qu'ils pouvaient avoir eue en lui.

Certains textes pourraient cependant, au premier abord, faire considérer la foi à la résurrection comme la source de la foi messianique. Tel est le cas, notamment, pour un passage du discours de Pierre à la Pentecôte (*Actes*, 2, 36) où s'exprime une conception dont le caractère archaïque et prépaulinien est tel qu'on ne doit pas hésiter à y reconnaître l'écho d'une conception assez primitive. D'après ce texte, Dieu « a fait Seigneur et Christ », c'est-à-dire Messie, le Jésus qui a été crucifié par les Juifs (1). Mais il n'est pas affirmé que Jésus n'ait pas été Messie avant sa résurrection ; il est supposé, au contraire, qu'il était, pendant son ministère terrestre, mais sans les at-

(1) On doit rapprocher de ce texte le passage, *Rom.*, 1, 4, mais, chez Paul il est plutôt question de la manifestation de Jésus comme Messie.

tributs de puissance et de gloire, celui que Dieu destinait à réaliser l'œuvre messianique. Maintenant la dignité de Messie lui a été pleinement conférée : Jésus est actuellement le Seigneur, c'est-à-dire le Messie transcendant qui viendra, à la fin des temps, pour achever la déroute des ennemis de Dieu et assurer, en même temps que le salut des fidèles, l'établissement et le triomphe du règne de Dieu. « C'est du ciel, écrit Paul, que nous attendons le Sauveur, le Seigneur Jésus Christ » (*Phil.*, 3, 20) et, si la suite de cette déclaration, avec l'idée de la conformation du corps du croyant au corps glorieux du Seigneur, exprime une idée proprement paulinienne, la formule initiale contient la foi commune à tous les Chrétiens.

La résurrection a d'abord été, pour les disciples, une satisfaction sentimentale, à la fois une consolation et une réparation de l'offense faite à Jésus par sa condamnation ignominieuse. Par elle Jésus a été réhabilité et la foi des disciples, ébranlée par le drame de la passion, a été restaurée. Mais ce n'est pas tout. La résurrection a mis la foi messianique sur un plan nouveau. Dès les premières manifestations de la vie de l'Église, elle prend une allure et une orientation différentes de celles qu'elle avait eues jusque là. Ce n'est plus une conviction intime qui a le caractère d'un secret sur lequel on ne s'exprime, même entre initiés, qu'avec précautions et qui reste entourée d'un certain mystère. C'est une certitude publiquement affichée, proclamée devant tous et qui constitue l'essence même de la prédication chrétienne. Il y a là autre chose qu'un changement de tactique, que l'abandon de précautions désormais superflues. La foi messianique a été exaltée ; elle a passé du plan immanent au plan transcendant. Si paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, le Christ prêché dans la primitive Église n'est pas rigoureusement identique au Jésus auquel les disciples ont cru quand ils l'accompagnaient

sur les chemins de la Galilée ou dans les rues de Jérusalem. Sans doute, c'est bien la même personne, mais elle a reçu de Dieu la pleine messianité qui, auparavant, lui était seulement promise.

La résurrection ne peut, à elle seule, avoir donné ce caractère nouveau à la foi des disciples. Les premiers Chrétiens croyaient que Jésus avait rendu la vie à divers personnages, mais cela n'impliquait, en aucun sens, leur exaltation. Ils passaient seulement pour avoir repris, pour un temps, leur vie antérieure, non pour avoir radicalement triomphé de la mort. La résurrection de tous ces personnages n'a d'importance pour les évangélistes qu'en fonction de Jésus dont elles révèlent que la puissance est plus forte que la mort.

La foi à la résurrection de Jésus a eu, dans le christianisme primitif, de tout autres conséquences. Le ressuscité n'a pas été, pour ceux qui ont eu la révélation de son retour à la vie, un homme ordinaire mais déjà le Messie. La foi à la résurrection fut l'exaltation de leur conviction messianique, elle lui donna une éclatante confirmation.

L'écrivain socialiste Maurenbrecher (1) fait intervenir ici une considération de race. Il parle de la faculté acquise par la race juive, à travers les péripéties tragiques de son histoire, de se relever de toutes les catastrophes et de faire de toutes les déceptions la source de nouvelles espérances ou de nouvelles illusions. Cette interprétation appelle d'assez importantes réserves. Ce qui, dans le christianisme primitif, a survécu au drame du Calvaire ce n'est pas seulement la foi messianique en général, mais le caractère personnel que cette foi avait revêtu. Elle ne s'est pas attachée à un autre Messie, mais c'est

(1) MAURENBRECHER, *Von Nazareth nach Golgotha*, Berlin-Schöneberg, 1909, p. 262.



dans le crucifié de Golgotha qu'elle a continué à voir le Messie et le Sauveur. Ceci ne s'explique pas par une disposition de race mais suppose un profond attachement à la personne de Jésus Messie.

Les premiers Chrétiens n'ont pas fait de Jésus le Messie transcendant parcequ'il était ressuscité mais c'est parce que son départ de la terre et son retour au ciel avaient fait de lui le Messie transcendant, qu'ils ont cru à sa résurrection et, en un sens nouveau, à sa messianité. C'est cette conviction qui explique les apparitions. Les disciples ont vu Jésus parce qu'il était vivant pour eux. Cette formule est plus vraie que celle que suggèrent les récits évangéliques et qui serait que les disciples ont cru en Jésus vivant parce qu'il leur était apparu.

La foi messianique des disciples est antérieure à la croyance à la résurrection. C'est cette foi qui a été la source de cette croyance. C'est parce que Jésus était pour eux le Messie et non un homme ordinaire qu'ils ont cru à sa résurrection (1). Comme M. Loisy le fait justement remarquer, les disciples de Jean-Baptiste qui n'avaient pas eu de leur maître une semblable opinion n'ont jamais cru à sa résurrection (2).

On pourrait, il est vrai, comme le fait Maurenbrecher (3), objecter que cette explication de l'origine de la foi à la résurrection ne vaut pas pour le cas de ceux qui, comme probablement Jacques et, en tout cas, comme l'apôtre Paul, n'ont pas vu en Jésus le Messie avant d'avoir acquis la certitude de sa résurrection. Cela est évident, mais les causes qui ont déterminé la première apparition de la foi à la résurrection ne sont pas nécessairement identiques à celles qui expliquent les conquêtes qu'elle a faites dans

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, II, p. 453 ; III, p. 216, 219.

(2) LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 215.

(3) MAURENBRECHER, *Von Nazareth*, p. 51.

la suite, et très certainement l'existence d'un groupe d'hommes croyant en Jésus ressuscité a été, sinon le facteur unique, du moins un facteur essentiel de la conversion à la foi chrétienne de ceux qui, comme Paul, n'avaient pas subi l'influence de Jésus pendant son ministère.

## VII

### **Conclusion**

Nous pouvons maintenant essayer de nous représenter dans quelles conditions se sont produites les apparitions sur lesquelles l'apologétique du premier siècle a fondé et par lesquelles elle a justifié la foi à la résurrection.

Elles ont été d'abord indépendantes de la découverte du tombeau vide puisque la tradition la plus ancienne suppose que les disciples n'ont eu aucune connaissance de ce fait avant d'avoir des apparitions et que la comparaison des récits prouve que, dans la suite, les narrateurs ont dû faire subir tout un travail de remaniement à la tradition pour essayer, sans d'ailleurs y parvenir jamais complètement, de coordonner et de fondre ensemble le tombeau vide et les apparitions.

C'est en Galilée que les disciples ont eu leurs premières visions. Ils ne s'y étaient pas rendus pour les attendre mais y étaient revenus dans un moment de découragement.

L'instant de la première apparition ne peut être fixé avec précision. Les récits actuels qui mettent la résurrection au matin du troisième jour représentent une étape secondaire de la tradition. La formule primitive était non pas « le troisième jour » mais « après trois

jours » ; elle signifiait probablement, à l'origine : après un court délai, dont la durée n'était pas fixée avec précision.

Il semble bien, à cause du témoignage de Paul, que ce soit Pierre qui ait eu la première vision, laquelle a dû rapidement être suivie d'autres dont plusieurs, sans doute, ont été des visions collectives.

Il se pourrait que certaines aient eu pour cadre des repas et se soient produites à l'occasion de la fraction du pain. L'évocation du dernier repas de Jésus et le souvenir des paroles qu'il y avait prononcées, dans lesquelles s'affirmaient à la fois son sacrifice pour les siens et la promesse de la réunion future, ont dû jouer un rôle important dans la genèse des apparitions, le sentiment intense d'une présence spirituelle s'étant facilement transformé en sensation de présence réelle.

On a dû être d'abord assez indifférent au détail des récits d'apparitions, tant on était exclusivement dominé par le sentiment de la présence et de la vie du Christ (1). C'est ce qui explique que, de bonne heure, les récits d'apparitions aient pu prendre des formes assez variées qui ont abouti à l'extrême diversité que nous constatons entre les récits (canoniques et extracanoniques) que nous connaissons.

Enfin, il est certain que la résurrection a dû être de bonne heure un sujet d'âpres controverses entre Juifs et Chrétiens et que le besoin de répondre aux objections de diverses natures que l'on opposait à la foi chrétienne a fortement influencé les récits et amené la création de cycles entiers de traditions comme celui du tombeau vide.

Les conclusions auxquelles nous sommes ainsi conduit par l'étude des origines de la foi à la résurrection ont, pour le problème qui nous occupe, une importance dont

(1) MEYER, *Urspr. u. Anf.*, III, p. 213.

il est superflu de souligner la portée. La genèse de la foi à la résurrection ne suppose pas seulement la tradition historique sur la mort de Jésus, mais elle nous apparaît encore comme le prolongement de l'action exercée par Jésus de son vivant. La foi à la résurrection est ainsi le lien qui unit entre elles l'histoire de Jésus et celle du christianisme et fait de la seconde la conséquence de la première.

Nous ne trouvons donc pas, à la naissance du christianisme, ce fait d'évhémérisme naïf que M. Couchoud (1) reproche aux historiens, depuis Renan jusqu'à Loisy, d'avoir si facilement accepté, mais quelque chose de tout différent. Les premiers Chrétiens n'ont pas divinisé un homme dont l'enseignement et l'autorité les avaient frappés et le culte du Seigneur Jésus ne ressemble en rien à celui des empereurs. C'est parce qu'ils avaient vu en lui pendant son ministère celui qui devait accomplir l'œuvre divine que, sous l'influence de la foi à sa résurrection, conséquence directe de l'impression qu'il avait produite sur eux, les disciples de Jésus, dans l'exaltation de leur foi, n'ont plus vu en lui un homme ordinaire mais l'ont directement identifié au Messie céleste. Dès lors l'histoire de la vie terrestre de Jésus n'a plus été pour eux qu'un épisode d'un grand drame rédempteur, et c'est à la lumière de l'idée qu'ils se faisaient de ce drame qu'ils se sont attachés à présenter et à interpréter les faits de la vie de Jésus et les circonstances de sa mort.

(1) COUCHOUD, *le mystère de Jésus*, p. 112.



## CONCLUSION

Jésus n'a pas créé l'Église, il ne s'est pas préoccupé d'établir des institutions ou de fixer des règles qui assureraient, après sa mort, le maintien du groupe constitué autour de lui, encadreraient et dirigeraient sa vie. Sa pensée était trop dominée par l'idée de la fin imminente de l'économie actuelle pour qu'il se soit soucié de l'avenir des siens sur la terre et ait songé à l'organiser. Jésus n'a donc pas été, au sens ordinaire du mot, un fondateur de religion ; il a voulu seulement annoncer et réaliser par sa venue l'accomplissement des promesses faites par Dieu à Israël. Son Évangile n'implique aucune rupture avec la tradition religieuse de son peuple. S'il a combattu les abus que les Scribes et les Pharisiens y avaient introduits, il entendait rester fidèle à l'inspiration de la Loi et des prophètes.

Le christianisme, au contraire, a été une religion nouvelle et cela dès le lendemain de la mort de Jésus, longtemps avant le moment où l'hostilité des Juifs d'une part, la nécessité de pouvoir accueillir les païens de l'autre, eurent contraint les croyants à s'organiser en un groupement indépendant de la synagogue. Les Chrétiens n'ont pas prêché seulement, comme l'avait fait Jésus, la proximité du Royaume de Dieu, mais, avant tout, la doctrine du salut par la mort et par la résurrection de Jésus, mort et résurrection qui ont présisément pour effet d'amener le

Royaume de Dieu (1). Le christianisme de la primitive Église n'est ni une forme du judaïsme (2), ni la transformation d'un mystère païen, et cela malgré tous les éléments qu'il a en commun avec ces deux formes religieuses. C'est une religion nouvelle. Si, dans la suite, le christianisme s'est intégré des éléments étrangers à la pensée de Jésus et au judaïsme, il est né cependant de la prédication de Jésus et de l'impression qu'elle avait produite sur les quelques hommes qui s'étaient groupés autour de lui.

Le christianisme n'est pas la religion qu'a eue Jésus ; c'est celle des adorateurs de Jésus. C'est la personne du maître qui relie l'Évangile prêché en Galilée et la religion de la primitive Église et qui explique l'unité organique de tout le mouvement inauguré par Jésus.

Non seulement la pensée de Jésus a exercé sur l'Église, dans le domaine moral en particulier, une influence décisive et a été la source de son inspiration, mais encore c'est l'impression produite par la personne de Jésus qui a fourni l'impulsion sous l'action de laquelle s'est développée toute la pensée chrétienne. Entre la prédication du Royaume de Dieu faite par Jésus et la doctrine du salut élaborée et développée dans l'Église, il y a plus qu'une simple coïncidence dans le temps, il y a une relation organique. C'est à cause de l'impression produite par Jésus que l'Église a professé sa doctrine de la rédemption. Si cette doctrine a quelque parenté avec les religions de mystères, elle s'en distingue cependant et ne peut être ramenée à elles. Tandis que les adorateurs de Mithra, d'Attis et d'Adonis savaient bien que l'histoire rédemptrice de leur héros plongeait dans une si fabu-

(1) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 210.

(2) Il est vrai que la rupture entre le christianisme et le judaïsme n'a pas été immédiatement réalisée, elle était cependant fatale dès le début, c'est-à-dire dès l'instant où les Chrétiens se réclamèrent d'un homme qui avait été désavoué et rejeté par les représentants autorisés du judaïsme.

leuse antiquité qu'elle en perdait toute réalité, les Chrétiens avaient le sentiment que ce n'était pas au commencement mais à la fin des temps que leur Christ avait vécu. Sa vie s'insérait, pour eux, d'une manière très étroite, dans la réalité de l'histoire.

Si le christianisme est un mystère, il est un mystère d'un type très particulier qui s'oppose aux autres plus encore qu'il ne se confond avec eux. Comme le dit très justement M. Loisy (1), qui a fortement insisté sur l'originalité du christianisme comparé aux religions contemporaines, « On dira, si l'on veut, que le christianisme est un mystère, mais il sera bien entendu que ce mystère est unique en son genre et qu'il ne rentre pas dans la même catégorie, qu'il n'est pas du même type que les mystères païens auxquels pourtant on le compare et dont il est, en quelque manière, issu » (1). S'il y a dans le christianisme ancien une spéculation qui s'est assimilé des éléments juifs et même païens antérieurs, c'est sur la base d'une tradition historique sur la vie et sur la mort de Jésus que cette spéculation s'est développée. Seule la réalité historique de la personne de Jésus permet de comprendre la naissance et le développement du christianisme qui, sans elle, resterait une énigme et, à proprement parler, un miracle.

(1) LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 368.

## PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS

- BATIFFOL (Mgr). *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910 (*Orph. et l'Év.*).  
 COUCHOUD (P. L.). *le mystère de Jésus (christianisme, cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud, 3, Paris, 1924)*.  
 DREWS (ARTHUR). *Die Christusmythe*, I<sup>s</sup>, II, Iéna, 1910, 1911 (*D. Christumsm.*).  
 GOGUEL (MAURICE). *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910 (*L'Eucharistie*).  
 GOGUEL (MAURICE). *Introduction au Nouveau Testament*, I, II, III, Paris, 1922-1924 (*Intr.*).  
 GUIGNEBERT (CHARLES). *Le problème de Jésus*, Paris, 1914 (*GUIGNEBERT*).  
 MEYER (EDUARD). *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, II, III, Berlin, Stuttgart, 1921-1923 (*Urspr. u. Anf.*).  
 REINACH (SALOMON). *Cultes, Mythes et Religions*, I, II, III, IV, V, Paris, 1905-1923 (*C. M. R.*).  
 SCHÜRER. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I<sup>s</sup>-<sup>4</sup>, II<sup>s</sup>, III<sup>s</sup>, Leipzig, 1898-1910 (*Gesch.*).  
 SCHWEITZER (ALBERT). *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*<sup>2</sup>, Tübingen, 1913 (*Gesch.*).  
 SMITH (BENJAMIN). *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906 (*D. vorchr. Jes.*).  
 WEISS (JOHANNES). *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte ?* Tübingen, 1900 (*Jes. v. Naz.*).

## REVUES ET COLLECTIONS

- R. E.* — HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*<sup>a</sup>, Leipzig, 1896-1913.  
*R. H. L. R.* — *Revue d'histoire et de littérature religieuses*.  
*R. H. R.* — *Revue d'histoire des religions*.  
*R. H. P. R.* — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*.  
*St. u. Kr.* — *Studien und Kritiken*.  
*T. U.* — *Texte und Untersuchungen (N. F. Neue Folge)*.  
*Th. R.* — *Theologische Rundschau*.  
*Z. N. T. W.* — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.



Les œuvres de FLAVIUS JOSÈPHE sont citées d'après la division en paragraphes de l'édition NIESE, Berlin, 1885-1895. Le Dialogue contre Tryphon de JUSTIN MARTYR est cité d'après la division traditionnelle en chapitres et d'après la division en paragraphes de l'édition ARCHAMBAULT, Paris, 1909.

Nous ne croyons pas utile d'indiquer ici les abréviations courantes adoptées pour la citation des livres bibliques.

Bien que ce soit surtout le Psautier grec qui soit cité, notamment dans le chapitre IX, nous indiquons, pour éviter des confusions, les numéros des Psaumes d'après la Bible hébraïque.

## TABLE DES MATIERES

---

|               |   |
|---------------|---|
| PRÉFACE ..... | 7 |
|---------------|---|

### CHAPITRE PREMIER

#### LES THÉORIES DE NON-HISTORICITÉ

|  |    |
|--|----|
| I. Les théories de non-historicité jusqu'à la fin du xix <sup>e</sup> siècle.... | 9  |
| II. Les théories de non-historicité au xx <sup>e</sup> siècle .....              | 22 |
| III. Le problème.....  | 32 |

### CHAPITRE II

#### LES TÉMOIGNAGES NON-CHRÉTIENS

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| I. Flavius Josèphe.....     | 35 |
| II. Les auteurs latins..... | 44 |
| III. Les Acta Pilati.....   | 50 |

### CHAPITRE III

#### L'HYPOTHÈSE D'UN PRÉCHRISTIANISME

|   |    |
|---|----|
| I. Jésus le Nazaréen.....   | 56 |
| II. L'hypothèse d'une secte de Nazaréens préchrétiens adorateurs<br>de Jésus..... | 62 |
| III. Le christianisme et les disciples de Jean-Baptiste.....                      | 77 |

## CHAPITRE IV

DEUX OBJECTIONS PRÉLIMINAIRES A LA THÈSE DE LA  
NON-HISTORICITÉ

|   |    |
|---|----|
| I. La polémique des adversaires du christianisme..... | 82 |
| II. Le docétisme.....                                 | 86 |

## CHAPITRE V

## L'APÔTRE PAUL ET LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

|   |     |
|---|-----|
| I. Les épîtres de Paul.....   | 97  |
| II. Paul, avant sa conversion, témoin de la croix.....  | 99  |
| III. Paul et l'unité du christianisme primitif.....   | 103 |
| IV. Les frères de Jésus et les apôtres de Jérusalem.....  | 104 |
| V. Examen des textes dans lesquels on a cru reconnaître des allusions à un mythe du Christ..... | 107 |
| VI. La tradition évangélique chez Paul.....   | 124 |

## CHAPITRE VI

## LA THÉOLOGIE DE L'APÔTRE PAUL

|   |     |
|---|-----|
| I. Caractère de la pensée paulinienne.....            | 136 |
| II. Dieu et les démons.....                           | 137 |
| III. Le péché et le mal.....                          | 140 |
| IV. La rédemption.....                                | 145 |
| V. Le Christ et son œuvre.....                        | 150 |
| VI. La justification et la rédemption du pécheur..... | 159 |
| VII. La genèse de la théologie paulinienne.....       | 168 |

## CHAPITRE VII

## LES ÉPÎTRES NON-PAULINIENNES DU NOUVEAU TESTAMENT

|  |     |
|--|-----|
| I. Caractère des épîtres non-pauliniennes du Nouveau Testament.....                                  | 172 |
| II. Les épîtres pastorales.....  | 174 |
| III. L'épître aux Hébreux.....   | 180 |
| IV. La première épître de Pierre, l'épître de Jude, la seconde de Pierre et l'épître de Jacques..... | 183 |
| V. Conclusion.....   | 185 |

## CHAPITRE VIII

## LE CHRIST DE L'APOCALYPSE

|   |     |
|---|-----|
| I. Caractère de l'Apocalypse.....           | 186 |
| II. La vision de la femme et du dragon..... | 190 |

## CHAPITRE IX

LA THÉORIE DE L'ORIGINE PROPHÉTIQUE DE  
LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

|  |     |
|--|-----|
| I. Le rôle de l'argument prophétique dans le christianisme primitif..... | 196 |
| II. Le rapport de la prophétie et de l'histoire évangélique.....         | 201 |
| 1. Créations dues à l'exégèse prophétique.....                           | 201 |
| 2. Modifications dues à l'exégèse prophétique.....                       | 203 |
| 3. Influence de la prophétie sur les faits.....                          | 209 |
| 4. Accomplissements de prophéties découverts après coup..                | 212 |
| III. La crucifixion.....   | 215 |
| IV. Le Christ agneau pascal.....   | 222 |

## CHAPITRE X

## LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

|   |     |
|---|-----|
| I. La composition des évangiles.....  | 225 |
| II. La notion d'Évangile.....   | 230 |
| III. L'absence de préoccupations chronologiques.....                            | 235 |
| IV. Le plan des évangiles.....  | 239 |
| V. De quelques facteurs du développement de la tradition évangé-<br>lique ..... | 258 |
| 1. Le folklore.....   | 258 |
| 2. L'inspiration et les visions.....  | 260 |
| 3. Le transfert d'éléments empruntés à l'histoire apostolique.                  | 263 |
| 4. La liturgie.....   | 267 |

## CHAPITRE XI

L'ORIGINE DE LA FOI A LA RÉSURRECTION ET SON RÔLE  
DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

|   |     |
|---|-----|
| I. Le problème de la résurrection.....                          | 272 |
| II. La conception paulinienne de la résurrection du Christ..... | 277 |



|  |     |
|--|-----|
| III. L'idée du retour du Christ à la vie matérielle..... | 282 |
| IV. La forme primitive de la foi à la résurrection.....  | 283 |
| V. Comment est née la foi à la résurrection.....         | 287 |
| VI. La foi à la résurrection et la foi messianique.....  | 299 |
| VII. Conclusion .....                                    | 303 |
| CONCLUSION .....   | 306 |
| Principaux ouvrages cités.....                           | 309 |
| Table des matières.....                                  | 311 |

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, 106, PARIS

---

J. LARGUIER DES BANCELS

Professeur à l'Université de Lausanne

## INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE

L'Instinct et l'Emotion

Un vol. in-8 . . . . . 15 fr.

---

R.-A. MURRAY

## LEÇONS D'ÉCONOMIE POLITIQUE

suivant la doctrine de l'Ecole de Lausanne

Edition française par PIERRE BOVEN, docteur en droit.

Un vol. in-8 . . . . . 12 fr.

---

F. CARLI

Chargé de cours à l'Université de Padoue

## L'ÉQUILIBRE DES NATIONS

d'après la démographie appliquée

Edition française par MAURICE MILLIoud, professeur de sociologie à l'Université de Lausanne.

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique* . . . 18 fr.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, 106, PARIS

---

**JAMES BRYCE**

Ancien Ministre, ancien Ambassadeur d'Angleterre à Washington

Professeur à l'Université d'Oxford

Ancien Président de l'Académie Britannique, Membre Correspondant  
de l'Institut

# **LES DÉMOCRATIES MODERNES**

Préface de M. JOSEPH-BARTHÉLEMY, professeur agrégé à la Faculté de  
droit de Paris.

Deux vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique*, ensemble 80 Fr.

---

**VILFREDO PARETO**

# **TRAITÉ DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE**

Deux vol. grand in-8, ensemble . . . . . 60 Fr.

---

**LÉON BOURGEOIS**

Délégué permanent de la France à la S. D. N.

# **L'ŒUVRE DE LA SOCIÉTÉ DES NATIONS**

(1920-1923)

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique* . . . 25 Fr.

PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, 106, PARIS

---

ALBERT SARRAUT

Ministre des Colonies

# LA MISE EN VALEUR DES COLONIES FRANÇAISES

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique*, avec 11 cartes en noir et en couleur. . . . . 20 Fr

---

GEORGES BONNET

Député, délégué de la France à la S. D. N.

En collaboration avec ROGER AUBOIN

# LES FINANCES DE LA FRANCE

Un vol. in-16 de la *Bibliothèque politique et économique* . . 7 fr. 50

---

WILLIAM JAMES

## EXTRAITS DE SA CORRESPONDANCE

Choisis et traduits de l'anglais par M. FLORIS DELATTRE,  
Professeur de langue et civilisation anglaises à l'Université de  
Lille, et M. MAURICE LE BRETON, ancien élève  
de l'Université de Lille Professeur agrégé au Lycée de Caen.

---

Préface de M. HENRI BERGSON

---

Un vol. in-8 . . . . . 15 Fr.



PAYOT, 106, Boulevard Saint-Germain, 106, PARIS

---

PIERRE BOVEN

Docteur en droit, ancien Juge d'instruction pour les affaires économiques  
du Canton de Vaud, Substitut du Procureur Général

## LE PRIX NORMAL

Essai sur la lutte contre les crises économiques et la spéculation  
illicite

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique* . . . 20 fr.

---

WERNER SOMBART

Professeur à l'Université de Berlin

## LES JUIFS ET LA VIE ÉCONOMIQUE

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique* . . . 20 fr.

---

JOSEPH-BARTHÉLEMY

Professeur agrégé à la Faculté de Droit de Paris

## LE GOUVERNEMENT DE LA FRANCE

*Tableau des institutions politiques, administratives et judiciaires  
de la France contemporaine.*

Un vol. in-8 de la *Bibliothèque politique et économique* . . . 12 fr.

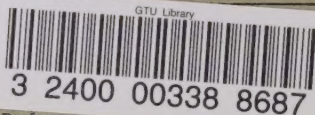








P



STORIQUE

OGUE

NIER-JOLAIN.

A. AULARD, Professeur à l'Université de Paris.

**La Guerre actuelle commentée par l'Histoire**  
5 fr.

A. CAVAINAC, Professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg.

**Chronologie**  
12 fr.

COLONEL J. CAVALIER  
**Mémoires sur la Guerre des Cévennes**  
10 fr.

LOUIS DE CHAUVIGNY  
**Le Fils de Laclos**  
Carnets de marche et correspondance du Commandant Etienne Choderlos de Laclos. An XIX-1814. Suivi des Lettres inédites de M<sup>me</sup> Pourat.  
12 fr.

W. FOWLER  
**La Vie Sociale à Rome au temps de Cicéron**  
10 fr.

MAURICE GOGUEL  
**Jésus de Nazareth, mythe ou histoire ?**  
15 fr.

DANIEL HALÉVY  
**Le Courrier de M. Thiers**  
D'après les documents conservés au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.  
20 fr.

N. JORGA, Professeur d'Histoire à l'Université de Bucarest, Membre de l'Académie roumaine.  
**Histoire des relations entre la France et les Roumains**  
5 fr.

FRANCIS LAUR  
**Le Cœur de Gambetta**  
7.50

ANDRÉ MANDELSTAM, Docteur en droit international de l'Université de Pétersbourg, ancien Secrétaire de la Seconde Conférence de la Paix.  
**Le Sort de l'Empire Ottoman**  
15 fr.

GEORGES MICHON, Docteur ès-lettres, Docteur en droit.  
**Essai sur l'Histoire du Parti Feuillant : Adrien Duport**  
Suivi d'une correspondance inédite de Bar-nave en 1792.  
25 fr.

**Le Cardinal Collier**  
Lettres et prophéties de Marie-Thérèse. L'embûche autrichienne.  
5 fr.

ANTON NYSTRÖM  
**Avant 1914, pendant et après**  
10 fr.

ADRIEN ROBINET DE CLÉRY  
**Un diplomate d'il y a cent ans : Frédéric de Gentz**  
(1764-1832)  
5 fr.

A. SCHALCK DE LA FAVERIE  
**Napoléon et l'Amérique**  
9 fr.

H. VAN DER LINDEN, Professeur à l'Université de Liège.  
**Vue générale de l'Histoire de Belgique**  
5 fr.

COMMANDANT M.-H. WEIL  
**Les dessous du Congrès de Vienne**  
D'après les documents originaux des Archives du Ministère Impérial et Royal de l'Intérieur à Vienne.  
60 fr.

**D'Ulm à Iéna**  
Correspondance inédite du Chevalier de Gentz avec Francis James Jackson, Ministre de la Grande-Bretagne à Berlin (1804-1806).  
18 fr.

**Un Agent inconnu de la Coalition : Le Général de Stamford**  
D'après sa correspondance inédite (1793-1806).  
30 fr.

GEORGES WEILL, Professeur à l'Université de Caen.  
**Histoire de l'Enseignement secondaire en France (1802-1920)**  
7.50

H.-R. WHITEHOUSE  
**L'Effondrement du Royaume de Naples**  
7.50

**Une Princesse révolutionnaire**  
(Christine Trivulzio Belgioso, 1808-1871).  
7.50

BRAND WHITLOCK, de l'Académie Américaine.  
**Abraham Lincoln**  
5 fr.



